VISIT…

МИШЕЛЬ ФУКО

ГЕРМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА

MICHEL FOUCAULT

L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET

Cours au
Collège de France
(1981–1982)

Édition établie sous la direction
de François Ewald et d'Alessandro Fontana,
par Frédéric Gros

Gallimard
Le Seuil

МИШЕЛЬ ФУКО

ГЕРМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА

Курс лекций,
прочитанных
в Коллеж де Франс
в 1981–1982 учебном году

Перевод с французского А. Г. Погоняйло

Санкт-Петербург
«Наука»
2007

УДК 1(091); 17
ББК 87.3; 87.7
Ф 94

Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007.— 677 с.

ISBN 978-5-02-026922-4

Приняв за исходную точку анализа платоновский диалог «Алкивиад» (Алкивиад I), Мишель Фуко в публикуемом курсе лекций рассматривает античную «культуру себя» I—II вв. н. э. как философскую аскезу, или ансамбль практик, сложившихся под знаком древнего императива «заботы о себе». Дальний прицел такой установки — полная «генеалогия» новоевропейского субъекта, восстановленная в рамках заявленной Фуко «критической онтологии нас самих». Речь идет об истории субъекта, который в гораздо большей степени учреждает сам себя, прибегая к соответствующим техникам себя, санкционированным той или иной культурой, чем учреждается техниками господства (Власть) или дискурсивными техниками (Знание), в связи с чем вопрос нашего нынешнего положения — это не проблема *освобождения*, но *практика свободы*.

ТП 2007-II-№ 39
ISBN 978-5-02-026922-4
ISBN 2-02-030800-2 («Gallimard», «Seuil»)

© Seuil / Gallimard, 2001
© Издание на русском языке, распространение на территории Российской Федерации. Издательство «Наука», 2007
© А. Г. Погоняйло, перевод на русский яз., статья, 2007
© П. Палей, оформление, 2007

Вместо предисловия

Мишель Фуко преподавал в Коллеж де Франс с января 1971 г. до своей смерти в июне 1984 г., за исключением 1977 г., когда он воспользовался годичным отпуском, полагающимся каждому профессору раз в семь лет. Его кафедра называлась «История систем мысли».

Она была создана 30 ноября 1969 г. по инициативе Жюля Вюйемена и по решению общего собрания преподавателей Коллеж де Франс взамен кафедры «Истории философской мысли», которой вплоть до своей кончины руководил Жан Ипполит. 12 апреля 1970 г. то же общее собрание избрало Мишеля Фуко профессором новой кафедры.[1] Ему было сорок три года.

2 декабря 1970 г. Мишель Фуко прочитал свою инаугурационную лекцию.[2]

---

[1] Брошюра, составленная Мишелем Фуко для профессоров перед голосованием его кандидатуры, заканчивалась так: «Надо заняться историей систем мысли» (см.: *Foucault M.* Titres et travaux // Dits et Écrits, 1954—1988 / éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris, 1994, Vol. I. P. 846).

[2] Она была опубликована издательством Gallimard в мае 1971 г. под названием «Порядок дискурса» (См.: *Фуко М.* Порядок дискурса // *М. Фуко.* Воля к знанию. М., 1996. С. 47—96).

Обучение в Коллеж де Франс подчинено особым правилам. За год преподаватель обязан отработать 26 учебных часов, не более половины из которых могут составлять семинарские занятия.[3] Ежегодно он должен излагать результаты собственных исследований, всякий раз обновляя содержание лекций. Присутствовать на лекциях и занятиях может кто угодно, не требуется ни записываться на эти курсы, ни писать итоговую письменную работу. Преподаватель также не может лишать кого-либо права присутствовать на своих лекциях.[4] В уставе Коллеж де Франс сказано, что преподаватели имеют дело не со студентами, а со слушателями.

Лекции Мишеля Фуко читались по средам с начала января до конца марта. Аудиторию, весьма многочисленную, составляли студенты, преподаватели, специалисты, просто интересующиеся, среди которых было много иностранцев. Слушатели занимали сразу два амфитеатра Коллеж де Франс. Мишель Фуко часто жаловался на возникавшую в связи с этим дистанцию между ним и его «публикой», на то, что лекционная форма курса ограничивает возможности общения.[5] Он мечтал о семинаре, который создал бы условия для действительно совместной работы. И он пытался что-то такое сделать. В последние годы по окончании лекций он отводил много времени ответам на вопросы слушателей.

Вот как описывал в 1975 г. корреспондент «Нувель Обсерватер» Жерар Петижан атмосферу его лекций: «Фуко выходит на арену, как в воду бросается, быстро, решительно, перешагивает через чьи-то ноги, добирается до своего стула, раздвигает микрофоны, чтобы положить бумаги, снимает пиджак, зажигает лампу и, не медля, начинает. Громкий, впечатляющий голос, звучащий через усилители — единственная уступка современ-

---

[3] Мишель Фуко вел эти занятия вплоть до начала 1980-х годов.

[4] Это правило действует только внутри Коллеж де Франс.

[5] В 1976 г., тщетно надеясь сократить число слушателей, Мишель Фуко перенес начало лекций с 17:45 на 9 часов утра. Ср. начало первой лекции (от 7 января 1976 г.) курса «Надо защищать общество» (*Foucault M.* Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976 / éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana. Paris, Gallimard/Seuil, 1997).

ности в полутемном зале, освещаемом лампочками, упрятанными в раковинах под мрамор. На триста мест приходится пятьсот человек, теснящихся, заполняющих малейшее свободное пространство [...] Никаких ораторских приемов. Все прозрачно и чрезвычайно действенно. Какие-либо импровизации исключены. У Фуко есть двенадцать часов на то, чтобы объяснить в публичных лекциях смысл работы, проделанной им за истекший год. Поэтому его речь предельно уплотнена, как исписанная страница письма, которое приходится дописывать на полях, — так много еще надо сказать. Четверть восьмого. Фуко умолкает. Слушатели устремляются к его столу. Не для того чтобы поговорить с ним, но чтобы выключить магнитофоны. Никаких вопросов. В этой шумной толпе Фуко совсем один». А вот что говорил по этому поводу сам Фуко: «Надо бы обсуждать сказанное. Порой, когда лекция не удалась, достаточно пустяка, одного вопроса, чтобы все встало на место. Но его так и не задают. Во Франции всякое скопление народа делает невозможным какой-либо разговор по существу. А раз нет обратной связи, то это больше похоже на театр. Я перед ними — что актер или акробат. И когда перестаешь говорить, чувство полнейшего одиночества...».[6]

Мишель Фуко подходил к своему преподаванию как исследователь: он разведывал сюжеты будущей книги, поднимал целину новых проблем, формулируя их, скорее, как приглашение возможных коллег к сотрудничеству. Вот почему курсы в Коллеж де Франс не повторяют опубликованных книг. И это не их наброски, даже если темы общие. У его лекций свой собственный статус. Среди «философских актов» Мишеля Фуко они отличаются особым характером дискурса. В них совсем по-особенному развертывается проект некой генеалогии взаимоотношений знания и власти, сообразно которому с начала 1970-х годов ведется его работа, — вопреки преобладавшей до той поры археологии дискурсивных формаций.[7]

---

6 *Petitjean G.* Les Grands Prêtres de l'université française // Le Nouvel Observateur, 7 avril 1975.

7 См., например: *Foucault M.* Nietsche, la généalogie, l'histoire // Dits et Écrits. II. P. 137.

Кроме того, лекции так или иначе соприкасались с современностью; их слушателя не только занимал складывающийся неделя за неделей рассказ, не только пленяла строгость изложения — они проливали свет на сегодняшние вопросы. Искусство Фуко состояло в умении совместить современность с историей. Он мог говорить о Ницше или Аристотеле, психиатрической экспертизе XIX века или христианском пастырстве, и слушателю это помогало лучше понять наше время и события, свидетелем которых он был. Впечатление, которое производили эти лекции Мишеля Фуко, было связано с редким сочетанием у него ученой эрудиции, личной вовлеченности и умения трудиться над фактом.

* * *

Семидесятые годы — время распространения и усовершенствования кассетных магнитофонов, стол Мишеля Фуко очень скоро оказался заставлен ими. Так сохранились его лекции (и некоторые семинары).

В настоящем издании взяты за основу публичные выступления Мишеля Фуко. Письменная версия как можно ближе воспроизводит устную.[8] Мы были бы рады оставить все как есть. Но перевод устной речи в письменную требует вмешательства издателя; не обойтись, как минимум, без знаков препинания и абзацев. Но мы неизменно придерживались принципа: наибольшая близость напечатанного текста к прочитанной лекции.

Там, где это казалось необходимым, были устранены повторы и оговорки, прерванные фразы восполнены, неправильные конструкции поправлены.

Многоточия в угловых скобках означают, что запись неразборчива. Когда фраза непонятна, в квадратных скобках дается предположительная реконструкция или добавление.

В примечаниях под звездочкой внизу страницы приведены важные выдержки из конспектов, которыми пользо-

---

[8] Использовались главным образом записи Жерара Бюрле и Жака Лагранжа, хранящиеся в Коллеж де Франс и в IMEC.

вался Мишель Фуко, отличающиеся от магнитофонной записи.

Цитаты были проверены, в примечаниях даны ссылки на использованные тексты. Критический аппарат касается только прояснения темных мест и некоторых аллюзий, уточнения спорных деталей.

Ради облегчения чтения каждую лекцию предваряет перечень ее основных сюжетов.[9]

Текст лекционных курсов дополняет их «Краткое содержание», публиковавшееся в «Ежегоднике Коллеж де Франс». Как правило, Мишель Фуко составлял эти резюме в июне, вскоре после окончания курса. Для него это был повод оглянуться на сделанное и уточнить цели и задачи курса. Теперь его резюме дают наилучшее о них представление.

Каждый том завершается статьей, за которую отвечает издатель тома: в ней приводятся сведения биографического, идеологического и политического характера, позволяющие поместить курс в контекст ранее опубликованных произведений, а также указания относительно его места во всем творчестве Фуко, с тем чтобы облегчить понимание и избежать неувязок, которые могут возникнуть по причине незнания обстоятельств подготовки и чтения курса.

«Герменевтика субъекта» — курс, прочитанный в 1982 году, подготовлен к публикации Фредериком Гро.

* * *

Издание лекционных курсов, прочитанных в Коллеж де Франс, открывает новую грань творчества Мишеля Фуко.

Речь, собственно говоря, не идет о первой публикации, поскольку издание воспроизводит публичные выступления Мишеля Фуко; исключение составляют подготовительные записи, которые он использовал, часто весьма обстоятельные. Даниэль Дефер, в распоряжении которого находятся конспекты

---

[9] В конце книги (С. 549—596) приводятся критерии и решения, принятые издателями данного тома.

и заметки Мишеля Фуко, разрешил издателям познакомиться с ними. За что живейшая ему благодарность.

Настоящее издание лекций, прочитанных в Коллеж де Франс, осуществляется с разрешения наследников Мишеля Фуко, пожелавших тем самым содействовать удовлетворению огромного спроса на них во Франции и за рубежом. Непременным условием была тщательная подготовка публикации. Издатели пытались оправдать оказанное им доверие.

Франсуа Эвальд, Алессандро Фонтана

ЛЕКЦИИ 1981—1982 гг.

Лекция от 6 января 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Напоминание об общей проблематике: субъективность и истина. — Новая точка отсчета: забота о себе. Интерпретации дельфийского предписания «познай самого себя». — Сократ как человек заботы: разбор трех отрывков из «Апологии Сократа». — Забота о себе как правило философской жизни и античной морали. Забота о себе в первых христианских текстах. — Забота о себе как общая установка, отношение к себе, совокупность практик. — Причины новоевропейского оттеснения заботы о себе и выдвижения на первый план самопознания: мораль Нового времени; картезианство. — Исключение: гностики. — Философия и духовность.

В этом году я хотел бы предложить вам такой порядок работы:[1] двухчасовая лекция (с 9:15 до 11:15) с небольшим перерывом в несколько минут после первого часа, чтобы вы могли передохнуть, уйти, если вам наскучит, да и я бы немного отдохнул. Постараюсь сделать так, чтобы эти часы по возможности отличались друг от друга; скажем, пусть первая половина или, во всяком случае, одна из частей лекции будет более теоретической и общей, а на втором часе можно заняться чем-то вроде объяснения текстов при всех очевидных препят-

ствиях и трудностях, связанных с нашим размещением, с распределением текстов, с тем, что неизвестно, сколько народу придет, и т. п. Но, в конце концов, почему бы не попробовать. Если дело не пойдет, в будущем году, а может быть, даже и в этом, найдем другую форму. А приходить к 9:15 не слишком рано? Ничего? Ну что ж, тогда вам легче, чем мне.

В прошлом году я попытался поразмышлять в историческом плане над тем, как соотносятся между собой субъективность и истина.[2] И для изучения этой проблемы в качестве преимущественного примера, своеобразной отражающей поверхности, если угодно, я избрал вопрос о режиме сексуального поведения и удовольствий в античности, режим, как вы помните, aphrodisia, «любовных дел», в том виде, как он сложился и был описан в первые века нашей эры.[3] Режим, который, как мне кажется, помимо всего прочего интересен тем, что именно в нем, а вовсе не в морали, называемой христианской, и тем более не в иудео-христианской морали, обнаруживается остов, каркас будущей новоевропейской сексуальной морали.[4] В этом году я хотел бы несколько отойти от этого конкретного примера и материала, напрямую связанного с aphrodisia и формами сексуального поведения; я хотел бы оставить этот конкретный пример ради более широкой постановки вопроса «субъект и истина». Уточню: я никоим образом не склонен упразднять исторический контекст, в котором пытался рассмотреть вопрос о взаимосвязях субъективности и истины, но мне хотелось бы поставить его в гораздо более общей форме. Вопрос, которым мне хотелось бы заняться в этом году, звучит так: в какой форме истории (dans quelle forme d'histoire) завязываются на Западе отношения между этими двумя элементами, мимо которых проходит обычная практика, привычный исторический анализ, — между «субъектом» и «истиной»?

Итак, за отправную точку я принял бы понятие, по поводу которого я, помнится, уже говорил что-то в прошлом году.[5] Это понятие «заботы о себе». Этим термином я худо-бедно пытаюсь передать достаточно сложное и богатое, и также достаточно часто встречающееся, бывшее долгожителем греческой культуры понятие epimeleia heautou, переведенное латинянами, конечно, со всеми потерями, о которых так часто писали,

во всяком случае, на них указывали,[6] как cura sui.[7] Epimeleia heautou — это забота о себе, занятие собой, попечение о себе самом и т. п. Вы мне скажете, что, конечно, несколько странно и довольно мудрено избирать для изучения взаимосвязей между субъектом и истиной эту самую epimeleia heautou, которой до последнего времени философская историография не придавала большого значения. Странно останавливать свой выбор именно на ней, когда каждому известно и каждый скажет и будет повторять, как это делается с незапамятных времен, что вопрос о субъекте (вопрос о познании субъекта, вопрос о познании субъектом себя самого) первоначально был поставлен совсем в другой форме и совсем в другом наставлении — в знаменитом дельфийском предписании gnôthi seauton («познай самого себя»).[8] И если в истории философии и — шире — в истории западного мышления — все указывает на то, что как раз gnothi seauton и было той формой, в которой изначально был поставлен вопрос об отношениях между субъектом и истиной, то зачем брать это, по-видимому, несколько маргинальное понятие, которое, разумеется, было в ходу у греков, но вряд ли имело особый статус — понятие заботы о себе, epimeleia heautou? Итак, мне хотелось бы чуть-чуть задержаться во время этого первого часа на вопросе о соотношении между epimeleia heautou (заботой о себе) и gnôthi seauton (познай самого себя).

По поводу «познай самого себя» я хотел бы сделать первое и очень простое замечание, опираясь на исследования, проведенные историками и археологами. Вот что нужно запомнить твердо: изречение это, обретшее форму, столь выразительную и яркую, — gnôthi seauton — и высеченное на камнях храма, без сомнения, поначалу не имело того смысла, которым его наделили позже. Вам, конечно, известен знаменитый текст Эпиктета (мы вернемся к нему), где он говорит, что надпись эта, gnôthi seauton, была сделана там, в самой середине обитаемого мира.[9] Она и впрямь была сделана в месте, бывшем одним из центров греческой жизни и впоследствии ставшем центром человеческого сообщества,[10] но уж точно, понималась она не так, как ее толкуют философы: «познай самого себя». Не познания себя требовала эта формула, не к самопознанию как основе нравственности или условию обращения к богам призывала. Имеется несколько ее интерпретаций. Есть одно старое толко-

вание, предложенное в 1901 г. Рошером в «Филологусе»;[11] в своей статье он напоминает прежде всего о том, что все дельфийские предписания были своего рода указаниями, адресованными тем, кто приходит испросить совета у бога, и что в них надо видеть что-то вроде правил, наставлений ритуального характера относительно того, как нужно при этом вести себя. Вот три предписания, они вам известны. Meden agan (ничего сверх меры); как утверждает Рошер, это не формула какой-то общей этической нормы и не требование во всем соблюдать умеренность. Meden agan (ничего сверх меры) означает: ты, пришедший за советом, не спрашивай слишком много, задавай только нужные вопросы — о том, что ты и хотел узнать. Второе предписание, насчет eggue (порука, ручательство),[12] означает в точности: когда ты приходишь за советом к богам, не давай обетов, не зарекайся, не давай обещаний, которых потом не сдержишь. Что же касается gnôthi seauton, то, следуя все тому же Рошеру, смысл изречения такой: готовясь задать вопросы оракулу, разберись сам с собой, что тебе надо знать, о чем спросить, и, раз с вопросами надо по возможности сократиться, дабы не задавать их слишком много, сосредоточься на главном, на том, что для тебя важнее. Гораздо более позднее толкование — интерпретация Дефрадá, 1954 года, книга называется «Темы дельфийской пропаганды».[13] Дефрада предлагает другое толкование, которое, однако, тоже хорошо убеждает в том, что gnôthi seauton — никак не принцип самопознания. По мнению Дефрада, все три дельфийских предписания суть общие требования осмотрительности: «ничего сверх меры» — не проси слишком многого, не слишком надейся, тем более, не допускай крайностей в поведении; что касается «зароков», то это предписание предостерегало от расточительности, а «познай самого себя» было принципом, [согласно которому] следовало непрестанно напоминать себе о том, что ты, как ни крути, — всего лишь смертный, не бог, и не надо ни слишком полагаться на свои силы, ни тягаться силой с богами.

Не будем на этом задерживаться. Я хотел бы теперь заняться другими вещами, более близкими интересующей меня теме. Какой бы смысл на самом деле ни придавался и ни соответствовал в культе Аполлона дельфийскому предписанию «познай самого себя», непреложным фактом, мне кажется, является то,

что, когда это дельфийское предписание, это самое gnothi seauton, появляется в философии, в философском мышлении, связано это, как известно, с фигурой Сократа. Об этом свидетельствует в своих «Воспоминаниях» Ксенофонт,[14] а также Платон — в ряде текстов, которые мы рассмотрим. Итак, когда это дельфийское предписание (gnothi seauton) появляется в текстах — и это очень показательно, — оно, хотя и не всегда, но часто, сопровождается, выступает в паре с другим предписанием: «позаботься о себе самом» (epimeleia heautou). Я сказал «сопровождается, выступает в паре». На самом деле это не совсем так. В некоторых текстах, к которым мы вернемся, правило «познай самого себя» формулируется, скорее, как зависимое по отношению к предписанию заботы о себе. Gnôthi seauton («познай самого себя») вполне очевидным образом вписывается — и, повторяю, речь идет о ряде важных текстов — в более широкий контекст epimeleia heautou (заботы о себе) как одна из форм, как одно из ее следствий, как что-то вроде конкретного, определенного, частного приложения общего правила: необходимо, чтобы ты заботился о себе самом, не забывал бы себя, берег себя. И как раз в рамках этой заботы, как бы на ее гребне, появляется и формулируется правило «познай самого себя». Так или иначе, не надо забывать о том, что в тексте Платона, конечно же, слишком известном и тем не менее основополагающем, в «Апологии Сократа», Сократ изображен человеком, который по сути своей, природе и призванию, по обязанности, профессии и должности побуждает других заботиться о себе, печься о себе самих, не пренебрегать собой. В «Апологии» есть три отрывка, три пассажа, вполне ясных и недвусмысленных.

Первый — это 29d «Апологии».[15] Сократ, произнося что-то вроде защитительной речи перед своими обвинителями и судьями, отвечает на предъявленное обвинение. Его упрекают в том, что он теперь в таком положении, за которое «ему должно быть стыдно». Обвинители говорят ему: уж не знаем, что ты там такое натворил, но признай все же, что стыдно вести такую жизнь, из-за которой теперь тебя вот судят; над тобой нависло обвинение, тебя могут осудить и даже не исключено, что тебя приговорят к смерти. Когда кто-нибудь ведет такую — неизвестно какую — жизнь, из-за которой суд может вынести ему

смертный приговор, разве, в конце концов, в этом нет чего-то постыдного? На что в этом отрывке Сократ отвечает, что, напротив, он весьма горд тем, что вел такую жизнь, и если бы от него потребовали жить иначе, он бы отказался: я настолько горд тем, что жил так, как жил, что даже если бы меня оправдали, я не изменил бы ее. Вот это место, вот что говорит Сократ: «Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу».[16] И чему бы он продолжал учить, если бы его не казнили, — тому же, чему он учил до обвинения? Он говорил бы то же самое, что обыкновенно говорил, повстречавшись с кем-либо: «О лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься (epimeleisthai) о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь (epimele, phrontizeis)?». Сократ, стало быть, напоминает о том, что говорил всегда, и он исполнен решимости говорить всем тем, кого впредь встретит и будет выспрашивать: тебя заботит куча дел, твое состояние, что о тебе скажут, но ты не заботишься о самом себе. И продолжает: «И если кто из вас станет возражать и утверждать, что он об этом [о своей душе, об истине, разуме. — *М.Ф.*] заботится, то я не оставлю его и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, пытать, опровергать.[17] Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами, с вами особенно, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу».[18] Этим «велением» боги поручили Сократу его дело — приставать с расспросами к людям, старым и молодым, согражданам и чужеземцам, и говорить им: позаботьтесь о самих себе. Таково дело Сократа. Во втором отрывке он возвращается к теме заботы о себе и говорит, что если афиняне и в самом деле приговорят его к смерти, то это ему, Сократу, не так уж сильно повредит. А вот для афинян вреда от его смерти будет много.[19] Ибо, говорит он, некому больше бу-

дет побуждать их заняться самими собой и своей добродетелью. Разве что боги так сильно заботятся об афинянах, что пошлют им вместо Сократа кого-нибудь, кто без устали будет напоминать им, что надо заботиться о себе.[20] Наконец, третий отрывок, 36 b—c, по поводу ожидающего его наказания. В соответствии с традиционными формами правосудия[21] Сократ предлагает для себя наказание, с которым он согласится, если его признают виновным. Вот этот текст: «Чему по справедливости должен подвергнуться или сколько должен уплатить я за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устроении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, величайшее благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться (epimeletheie) ни о чем своем раньше, чем о себе самом, — как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом? Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о мужи афиняне, если уже в самом деле воздавать по заслугам».[22]

Пока этим ограничимся. Я просто хотел обратить ваше внимание на эти отрывки, в которых Сократ, по существу, предстает человеком, который побуждает других заниматься самими собой, и я хотел бы, чтобы вы отметили для себя три-четыре важных момента. Во-первых, эта деятельность, которая состоит в том, чтобы побуждать других заниматься самими собой, это его, Сократа, дело, но дело, доверенное ему богами. Занимаясь им, Сократ лишь выполняет волю богов, делает то, что ему положено, встает на место (он употребляет слово taxis[23]), назначенное ему богами. И вы могли видеть в одном из отрывков, что именно, проявляя заботу об афинянах, посылают к ним боги Сократа и, возможно, пошлют еще кого-нибудь, дабы побудить их заботиться о себе.

Во-вторых, как вы видели, и это особенно заметно в последнем из приведенных мною отрывков, если Сократ заботится о других, он явно не заботится о себе, или, во всяком случае, пренебрегает из-за этого рядом других занятий, которые считаются важными, полезными, выгодными. Сократ пренебрег деньгами, рядом гражданских преимуществ, отказался от политической карьеры, не домогался должностей и власти ради того, чтобы иметь возможность заботиться о других. Итак, вставал вопрос, как соотносятся между собой «забота о себе», к которой побуждает философ, и то, чем должно быть это занятие, иногда жертвенное, для философа — стало быть, вопрос о позиции учителя в этом «занятии собой». В-третьих, я не дочитал до конца отрывок, но это неважно, вы сами можете обратиться к нему; Сократ говорит, что, занимаясь этим делом, которое состоит в том, чтобы побуждать других озаботиться самими собой, он будит своих сограждан ото сна.[24] Забота о себе, таким образом, должна рассматриваться как момент пробуждения. Она сравнивается с той минутой, когда приподнимаются веки, сон отступает, и человек начинает различать первые проблески света, — третий интересный пункт в вопросе «заботы о себе». И наконец, еще один отрывок, я вам его вообще не читал: знаменитое сравнение Сократа с оводом, этим насекомым, которое преследует животных, кусает их, заставляя бегать и метаться.[25] Забота о себе — это что-то вроде жала, которое должно войти в человеческое тело, все время напоминать о себе, зудить, не давать покоя. Я думаю, что, возможно, вопрос epimeleia heautou слишком долго пребывал в тени, куда его задвинул престиж gnothi seauton, и пора его из этой тени вывести. В тексте, который я попытаюсь растолковать подробнее (а это знаменитый «Алкивиад», окончание диалога), epimeleia heautou (забота о себе) составляет, как вы увидите, обрамление, почву, основу императива gnothi seauton. Сократ — это человек заботы о себе и он им останется. Из целого ряда более поздних текстов (стоиков, киников, и прежде всего Эпиктета[26]) станет ясно, что Сократ всегда, по преимуществу и в первую очередь, был тем, кто останавливал на улице молодых людей и говорил им: «Пора позаботиться о себе».

Третий пункт, касающийся понятия epimeleia heautou и его взаимоотношений с gnôthi seauton: мне кажется, что понятие

epimeleia heautou влекло за собой, заключало в себе, обосновывало необходимость самопознания не только тогда, когда оно явилось нам в мышлении, в жизни, в фигуре Сократа. Мне кажется, что эта epimeleia heautou (забота о себе и проистекающие из нее правила) не переставала быть основным принципом, отличавшим философское поведение, почти во всей греческой, эллинистической и римской культуре. Невозможно усомниться в важности понятия заботы о себе у Платона. То же самое у эпикурейцев, ибо у Эпикура вам встретится формула, которую потом будут так часто повторять: каждый человек денно и нощно и на протяжении всей жизни должен заботиться о своей душе.[27] Для «заботиться» он употребляет глагол therapeuein,[28] у которого много значений: therapeuein означает попечение о здоровье (что-то вроде врачевания души, которое у эпикурейцев играло, как известно, очень важную роль[29]), но therapeuein — это также служить хозяину, и вы знаете, что глагол therapeuein означает еще и служение в смысле отправления культа, периодически воздаваемые божеству положенные ему по рангу почести. Фундаментальное значение забота о себе имеет у киников. Возьмите, к примеру, текст, приводимый Сенекой в первых абзацах VII книги «De Beneficiis», где киник Деметрий, опираясь на ряд основоположений — мы к ним еще вернемся, потому что все это очень важно, — объясняет, сколь бесполезно предаваться размышлениям о разных природных явлениях (как то: думать о происхождении землетрясений, причинах бурь, о том, почему рождаются близнецы), но насколько важнее повернуться к вещам, которые тебя прямо касаются, и подумать о некоторых простых правилах, следуя которым ты сможешь вести сам себя и проверять то, что ты делаешь.[30] Что уж говорить о значимости этого понятия — epimeleia heautou — у стоиков: у Сенеки оно в виде cura sui является центральным; у Эпиктета проходит через все «Беседы». Обо всем об этом мы будем говорить. Но не у одних только философов понятие epimeleia heautou оказывается основным. Заботиться о себе нужно не только для того, чтобы получить доступ к философской жизни в точном и полном смысле этого слова. Как вы увидите, а я постараюсь вам это показать, принцип заботы о себе стал общим условием любого разумного поведения, всякой формы деятельности, если и впрямь

предполагалось, что они причастны принципу нравственной разумности. Требование озаботиться собой получило за долгое лето эллинистической и римской мысли такое широкое распространение, что это говорит, на мой взгляд, о появлении особой культурной целостности (un véritable phénomène culturel d'ensemble).[31] И вот о чем бы мне хотелось поговорить с вами в этом году — об истории, приведшей к тому, что эти проявления (побуждение заботиться о себе, общее согласие с требованием заботы о себе) стали признаками особой культуры, свойственной эллинистическому и римскому обществу (его элите, во всяком случае), и вместе с тем событием мысли.[32] Мне кажется, что вызов, на который должна ответить любая история, в том и заключается, чтобы попытаться уловить момент, когда получивший известное распространение культурный феномен действительно может составить поворотный пункт в истории мысли, стать решающим мигом, в том числе и для нашего современного способа быть субъектом.

К этому я бы добавил одно: дело в том, что ведь это понятие заботы о себе, столь явно и столь недвусмысленно обнаружившее себя, начиная с речей Сократа, проделало весь путь античной философии до самого порога христианства; да и в самом христианстве вам тоже встретится это понятие epimeleia (заботы), вы встретите его и в александрийской духовности, которую можно считать питательной средой и приготовлением к христианству. Так или иначе, у Филона (см. его сочинение «О созерцательной жизни») мы находим это понятие epimeleia, употребляемое в своем особенном смысле. Оно встречается у Плотина во второй «Эннеаде».[34] И мы снова и прежде всего встречаем его, это понятие epimeleia, в христианской аскетике — у Мефодия Олимпийского,[35] у Василия Кесарийского.[36] А также у Григория Нисского в «Жизни Моисея»,[37] в комментарии на «Песнь Песней»[38] и в сочинении «О блаженных».[39] Вы встретите это понятие заботы в сочинении «О девстве»,[40] книга XIII которого так и называется: «О том, что попечение о себе начинается с безбрачия».[41] Коль скоро для Григория Нисского безбрачие (целибат) представляет собой начальную форму, первый шаг в аскетической жизни, это уравнивание начальной формы попечения о себе с отказом от брачных уз показывает нам, что забота о себе стала чем-то вроде матрицы христиан-

ского аскетизма. Итак, от образа Сократа, который приставал к молодым людям с вопросами, призывая их позаботиться о себе, и вплоть до христианского аскетизма, учащего, что аскетическая жизнь начинается с заботы о себе, перед нами разворачивается долгая история понятия epimeleia heautou (попечения, заботы о себе).

Само собой разумеется, что по ходу этой истории понятие расширяется, его смыслы множатся, преломляются. Скажем, поскольку задачей курса нынешнего года будет как раз истолкование всего этого (то, что я сейчас сказал, это не более чем набросок, общий предварительный очерк), то в этом понятии epimeleia heautou надо как следует различать:

во-первых, некоторую общую установку, определенный взгляд на вещи, способ поведения, ведения дел, поддержания отношений с другими; epimeleia heautou — это установка по отношению к себе, по отношению к другим, по отношению к миру;

во-вторых, epimeleia heautou — это также некоторое особенное направление внимания, взгляда. Заботиться о себе значит некоторым образом обращать взгляд, переносить его со всего внешнего на... я хотел сказать на внутренний мир. Но оставим это выражение (как вы догадываетесь, оно тянет за собой целый хвост проблем) и просто скажем: нужно отвести свой взгляд от внешнего, других, мира и т. д. и обратить его на себя самого. Забота о себе предполагает некий способ слежения за тем, о чем ты думаешь, что делается у тебя в душе. Слово epimeleia состоит в родстве с meletê, означающем и упражнение, и размышление.[42] С этим тоже еще предстоит разбираться;

в-третьих, понятие epimeleia heautou обозначает не просто общую установку или обращение внимания на себя. Epimeleia также всегда подразумевает некие действия, такие, которые производят над самим собой, с помощью которых берут на себя заботу о себе, изменяют себя, очищаются, становятся другими, преображаются. Отсюда целый набор практик, которые в большинстве случаев суть также и упражнения, и им в истории западной культуры, философии, морали, духовности суждена очень долгая жизнь. Это, например, техники медитации,[43] техники обращения с прошлым, техники досмотра сознания,[44] удостоверения возникающих представлений[45] и т. д.

В теме заботы о себе мы имеем, если угодно, раннюю философскую формулировку, явно фигурировавшую с V века до Р. Х., понятие, которое вплоть до IV—V веков после Р. Х. неизменно сопрягалось со всей греческой, эллинистической, римской и также христианской духовностью. В конце концов, в понятии epimeleia heautou перед нами настоящий свод установлений касательно способа быть, действовать, форм рефлексии, практик, что делает его феноменом исключительной важности не только в истории понятий или теорий, но в истории субъективности или, если угодно, в истории практик субъективности. Во всяком случае, отправляясь от понятия epimeleia heautou, пусть даже как рабочей гипотезы, можно проследить всю эту долгую эволюцию, занявшую тысячу лет, с V в. до Р.Х. по V в. после, которая вела от первых форм философской деятельности, какими мы их видим у греков, к первым формам христианской аскетики. От упражнений в философии к христианскому аскетизму; тысяча лет преобразований, тысяча лет эволюции, в изучении которой забота о себе представляет, несомненно, одну из важных путеводных нитей, или, скажем скромнее, одну из возможных путеводных нитей.

Вместе с тем, прежде чем завершить этот общий разговор, я хотел бы поставить такой вопрос: что было причиной того, что понятие epimeleia heautou (заботы о себе), несмотря ни на что, было обойдено вниманием в том способе, каким западное мышление, философия восстанавливали собственную историю? Как получилось, что столь видное место занял, обрел такую важность и значимость принцип «познай самого себя» и было отодвинуто в сторону, оказалось в тени понятие заботы о себе, которое фактически, исторически, если судить по документам и текстам, поначалу, похоже, включало в себя принцип «познай самого себя» и было опорой целого круга чрезвычайно насыщенных и богатых смыслами понятий, практик, форм поведения, способов жизни и т. д.? Откуда у нас это предпочтение gnôthi seauton в ущерб заботе о себе? То, что я здесь намечу, разумеется, только гипотезы со множеством вопросительных знаков и многоточий.

В самом первом приближении и при очень поверхностном взгляде на вещи можно, я думаю, сказать о том, что, наверное, не будет прозрением, но упоминания заслуживает: очевидно, в

самом этом принципе заботы о себе есть что-то нас смущающее. Действительно, вы видите, что в веренице текстов, различных форм философии, различных форм упражнений, философских или духовных практик принцип заботы о себе оформляется, отчеканивается в целом ряде формул, таких как: «заниматься самим собой», «заботиться о себе», «уйти в себя», «отступить в себя», «довольствоваться собой», «находить счастье только в себе», «оставаться наедине с собой», «быть себе другом», «пребывать в себе самом, как в крепости», «печься о себе» или «чтить самого себя», «уважать самого себя» и т. п. Так вот, как вам хорошо известно, существует некая традиция (или, может быть, традиции), в силу которой мы, такие, какие мы есть сейчас, сегодня, не склонны наделять все эти формулы, предписания и правила положительным смыслом и уж тем более класть их в основу некой морали. Все эти предписания — трепетно относиться к себе, чтить себя, уйти в себя, печься о себе — как звучат они для нашего уха? То ли в них слышатся вызов и бравада, сквозит нежелание быть как все, какой-то дендизм, скандальное самоутверждение индивида, застрявшего на эстетической стадии.[46] То ли это немного грустное свидетельство отступления, когда кто-то, будучи не в силах своими руками и ради себя самого сделать так, чтобы его окружение вело себя сообразно некой коллективной морали, и видя, как она разлагается, решает впредь только собой и заниматься.[47] Если угодно, именно эти коннотации, эти самые первые, непосредственные впечатления от всех этих формул мешают нам придавать им положительное значение. Так вот, во всей античной мысли, о которой я с вами говорю, будь то у Сократа или Григория Нисского, «забота о себе самом» всегда исполнена положительного смысла и не несет в себе ничего негативного. И дополнительный парадокс: как раз на основе предписания «озаботиться собой» и сложились, несомненно, самые суровые, самые ригористичные и ограничительные, какие только знал Запад, моральные нормы; и, повторяю (ради этого я и читал вам курс в прошлом году), их надо возводить не к христианству, а, скорее, к морали первых веков до нашей эры и начала нашей эры (стоическая, киническая и до известной степени также эпикурейская мораль). Итак, существует парадокс некоего предписания заботы о себе, которая для нас означает эго-

истическое самоутверждение, или уход в себя, тогда как в течение стольких веков это был позитивный принцип, положительное начало, ставшее матрицей предельно ригористичных систем морали. И существует еще другой парадокс, о котором нужно упомянуть, чтобы стало понятно, каким образом понятие «заботы о себе» отошло в тень; дело в том, что эта столь строгая мораль, проистекающая из принципа «занимайся самим собой», эти строгие правила, они нам знакомы, потому что мы их находим, или снова с ними встречаемся, как в христианской, так и в современной не-христианской морали, но в совершенно изменившейся среде обитания. Эти строгие правила, предстающие неизменными в том, что касается их нормативности, были перенесены в иное окружение, прижились в иной среде, в общем контексте не-эгоистической этики, то ли в виде христианского самоотречения, то ли в «современной» форме обязанностей по отношению к другим — к другому человеку, коллективу, классу, отечеству и т. п. Христианство и современный мир подвели под все эти темы, все эти требования морали новый фундамент не-эгоистической этики, притом что взросли они на иной почве, там, где главенствовало обязательство заниматься самим собой. Я думаю, что эти парадоксы стали одной из причин, из-за которой тема заботы могла уйти в тень и ускользнуть от внимания историков.

Но, я полагаю, есть причина, гораздо более существенная, чем все эти парадоксы истории морали. Это касается проблемы истины и истории истины. Более серьезная, как мне кажется, причина того, что предписание заботы о себе было забыто, что стерлась память о месте, которое занимал этот принцип в течение почти тысячи лет в античной культуре, эту причину я бы определил — знаю, это неудачное определение, но примем его как чисто условное, — я назвал бы ее «картезианским моментом». Мне кажется, что «картезианский момент» — повторяю, во множестве кавычек — сыграл двоякую роль. Он прибавил философской значимости принципу gnothi seauton (познай самого себя) и, напротив, отнял ее у epimeleia heautou (заботы о себе).

Первое, картезианский момент прибавил философского веса gnôthi seauton (познай самого себя). Действительно, и здесь все очень просто, картезиев ход, тот, что вполне ясно вычиты-

вается из его «Размышлений»,[48] помещает в начало, в отправную точку философствования, очевидность — очевидность, как она возникает, т. е. как она дается, как она на самом деле дается сознанию, исключая какое-либо сомнение. <...*> [Значит, именно] самосознания, формы сознания, во всяком случае, касается картезианское решение. Кроме того, стоило очевидности собственного существования субъекта сделаться условием доступа к бытию, как именно это сознание самого себя (теперь уже не в форме очевидности, но как несомненность моего собственного существования в качестве субъекта) превращало «познай самого себя» в главное условие доступности истины. Разумеется, расстояние между сократовским gnôthi seauton и декартовским философским демаршем огромно. Но вы хорошо понимаете, почему после Декарта принцип gnôthi seauton как отправная точка философствования мог, начиная с XVII века, быть воспринят рядом философских практик и процедур. Однако если, по понятным соображениям, картезианское решение повысило философский статус gnôthi seauton, в то же самое время оно — и ниже я хотел бы на этом остановиться — очень способствовало тому, чтобы умалить роль принципа заботы о себе, умалить роль и вытеснить его из горизонта современной философской мысли.

Отступим немного назад. Назовем, если не возражаете, «философией» форму мышления, которая задается вопросом не о том, разумеется, что истинно и что ложно, но вопросом о том, почему бывает и может быть истинное и ложное и можно или нельзя отличить истину от лжи. Назовем «философией» форму мышления, которая задается вопросом о том, что дает субъекту доступ к истине, форму мышления, которая пытается очертить условия и пределы доступности истины субъекту. И вот, если назвать это «философией», то, я думаю, можно было бы назвать «духовностью» те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине. «Духовностью» в таком случае будет называться совокупность этих поисков, практик, опыта; это могут быть практики очищения, аскеза, отречение, обращение, изменение образа жизни и

---

* Различимо только: «как ни стараться...».

т. п., и из них-то и складывается та цена — причем дело идет уже не о познании, но о самом существовании субъекта, — которую он должен заплатить, чтобы получить доступ к истине. Заметим, что у духовности, по крайней мере той, что известна Западу, есть три отличительные черты.

Постулат духовности гласит, что истина никогда не дается субъекту просто так. Считается, что субъект как таковой не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на это. Считается, что истина не дается субъекту простым актом познания, который обоснован и легитимен уже потому, что совершается так-то и так-то устроенным субъектом. Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине. Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине. Я думаю, что это самая простая, но и самая основательная формулировка, с помощью которой можно определить духовность. Что влечет за собой такое следствие: если придерживаться этой точки зрения, то не может быть истины без обращения или преобразования субъекта. Такое обращение, такая трансформация субъекта — и это вторая отличительная черта духовности — может осуществляться в разных формах. Выражаясь очень приблизительно (ведь пока что все это достаточно общий обзор), скажем, что обращение может происходить в форме движения, которое меняет положение субъекта, изымает его из наличных обстоятельств (или возвышается сам субъект или, напротив, истина нисходит к нему и озаряет). Назовем, пока все еще очень условно, это движение, восходящее или нисходящее, эротическим (erôs — любовь). И затем еще одна крупная форма, в рамках которой может и должен преобразовываться субъект, чтобы получить доступ к истине, — это труд. Человек сам трудится над собой, вырабатывает себя из себя, постепенно преобразует себя в себя в долгой работе над собой, каковая есть аскеза (askêsis). Eros и askêsis таковы, я думаю, две великие формы, в которые западная духовность поместила разнообразные способы преобразования субъекта с целью сообразования его с истиной. И это вторая отличительная черта духовности.

Наконец, постулат духовности говорит о том, что доступ к истине, когда он действительно открывается, производит эффекты, которые, конечно же, суть следствие духовного усилия, совершаемого ради нее, но которые вместе с тем — уже что-то другое и что-то большее: я назвал бы это «эффектом обратного воздействия» истины на субъект. Для духовности истина — это не просто то, что дано субъекту как некая компенсация познавательных усилий и как их результат. Истина — это то, что озаряет субъекта, истина — это то, что дает ему блаженство, истина — это то, что приносит покой его душе. Короче, есть в истине и в приближении к истине что-то такое, что придает завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбыться или преображает его. Иными словами, я думаю, можно сказать так: для духовности познавательный акт как он есть сам по себе никогда не открыл бы доступа к истине, если бы не был подготовлен, если бы его не сопровождало, не дублировало и не завершало некое преобразование субъекта, не индивида, но именно самого субъекта в его бытии субъектом.

И, несомненно, существует грандиозное противостояние всему тому, о чем я только что сказал, гигантское исключение, к которому надо будет вернуться, и это, разумеется, гносис.[49] Гносис и все гностическое движение как раз чрезмерно перегружают познавательный акт, фактически считают его самодостаточным в открытии истины. Они обременяют познавательный акт всеми сопровождающими моментами, всей структурой акта духовного. Гносис — это, в конце концов, и есть устойчивое стремление перевести, транспонировать в акт познания обстоятельства, формы и последствия духовного опыта. Несколько упрощая, скажем так: в продолжение всего этого периода, называемого античность, и независимо от установок, которые могли очень различаться, философский вопрос «как получить доступ к истине» и практика духовности (необходимые преобразования самого бытия субъекта, которые дадут ему доступ к истине) — оба этих вопроса, обе эти темы всегда были сопряжены. Их не разделяли пифагорейцы, это очевидно. Тем более, их не разделяли Сократ и Платон: epimeleia heautou (забота о себе) как раз и обозначает совокупность требований духовности, все те преобразования самого себя, которые нужны для получения доступа к истине. И в течение всей

античности (у пифагорейцев, у Платона, у стоиков, киников, эпикурейцев, неоплатоников и т. д.) никогда философская тема (как получить доступ к истине) и вопросы духовности (что за преобразования необходимы субъекту, для того чтобы он мог получить доступ к истине) не рассматривались по отдельности. И конечно, имеется исключение. Величественное и основательное: это тот, кого как раз и называют «философом»,[50] поскольку, несомненно, в античности он один был философом, из тех, для кого вопросы духовности не так важны, тот, в ком мы признали самого основателя философии в современном смысле слова, это — Аристотель. Но, как всякий знает, Аристотель — не вершина античности, он — исключение.

Так вот, если мы совершим прыжок через ряд столетий, то можно сказать, что нынешняя эпоха началась (я хочу сказать, история истины вступила в свою современную фазу) в тот самый день, когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине, является условием ее доступности субъекту. Мне кажется, что именно здесь обретает свое место и смысл то, что я назвал «картезианским моментом», что вовсе не означает, что речь идет именно о Декарте, и что он-то и был изобретателем такого подхода и первым, кто его применил. Я думаю, что современная эпоха в истории истины начинается с того мига, когда было допущено, что само познание и только оно позволяет подступиться к истине. Иначе говоря, с того мига, когда философ (или ученый, или просто тот, кто ищет правду) оказался в состоянии распознавать истину в себе самом и с помощью одних только познавательных актов, получая, таким образом, доступ к ней. Что, конечно же, не значит, что истину получают без всяких условий. Но условия эти бывают двух родов, ни один из которых не отправляется от духовности. С одной стороны, есть условия, внутренне присущие самому познаванию, а также правила, которым оно должно следовать, дабы прийти к истине: это условия формальные, объективные, формальные правила метода, структура познаваемого объекта.[51] Но в любом случае условия доступа субъекта к истине определяются именно внутри самого познания. Что касается других условий, то они — внешние. Это такие ограничения, как: «Безумцу истины не познать» (значение этого требования у Декарта[52]). Это также культурные требования. Чтобы полу-

чить доступ к истине, надо учиться, получать подготовку, встраиваться в известный научный консенсус. Это также требования морали: познание истины требует усилий, нельзя пытаться обманывать окружающих, нужно приемлемым образом согласовывать финансовые интересы, соображения карьеры или престижа с идеалом бескорыстного поиска истины и т. п. И все это, как видите, такие условия, из которых одни внутренне присущи познанию, другие являются внешними по отношению к нему, но они не затрагивают субъекта в его бытии: они касаются только конкретного существования индивида, но не субъекта как такового. С этого мига (т. е. с того мига, когда стало можно сказать: «Такой, как он есть, субъект способен познать истину» — с оговоркой относительно условий, внутренне присущих познанию, и внешних условий, касающихся жизни индивида*), с тех пор как необходимость иметь доступ к истине уже не ставит под вопрос бытие субъекта, мы, я думаю, вступили в новую эпоху истории отношений между субъективностью и истиной. И следствие этого, или, если хотите, другая сторона, это то, что доступ к истине, единственным условием которого отныне является само познание, не откроет в познании в качестве компенсации и осуществления ничего иного, кроме бесконечного продвижения познания. Этой точки озарения, исполненности, момента преображения субъекта «обратным действием» истины, которое он испытывает на себе и которое встряхивает, пронизывает, преображает его бытие, — всего этого больше нет. Уже нельзя сказать, что доступ к истине будет для субъекта увенчанием и наградой за труд или жертву, за ту цену, которую он заплатил, чтобы прийти к ней. Познание откроет перед ним просто бесконечную перспективу движения вперед, пределов которому не видать и польза от которого в ходе истории получит ощутимое выражение лишь как институциализованное совмещение познаний или набор психологических и социальных благ, долженствующих воспоследовать — прежде всего, быть извлеченными — из истины, раз уж ее поиски повлекли за собой столько неу-

---

* Рукопись (так называем мы конспект, которым пользовался Фуко, читая свой курс в Коллеж де Франс) позволяет понять это как «условия, внешние познанию, т. е. индивидуальные».

добств. Истина, как она есть сама по себе, больше не спасает субъекта. Определяя духовность как род практик, исходящих из постулата, который гласит, что субъект, как он есть, не способен прийти к истине, но что истина, как она есть, способна преобразить и спасти субъекта, скажем, что нынешняя эпоха отношений между субъектом и истиной начинается в тот день, когда оказывается, что субъект, как он есть, может прийти к истине, но что истина, как она есть, не может спасти субъекта. И пожалуй, отдохнем, если вы не против. Пять минут, и мы начинаем.

Примечания

[1] С 1982 года Фуко, который до того вел в Коллеж де Франс одновременно семинар и лекцию, решает отказаться от семинара, оставив себе только лекцию, но зато двухчасовую.

[2] См. резюме курса 1980—1981 гг. в Коллеж де Франс: *Foucault M.*, Dits et Écrits, 1954—1988 / éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris, Gallimar, 1994, 4 vol. [далее ссылки на это издание]; см.: IV, N 303, p. 213—218.

[3] Первая разработка этой темы — см. курс 28 января 1981 г., но прежде всего — «L'Usage des plaisirs» (Paris, Gallimar, 1984, p. 47—62 (*Фуко М.* Использование удовольствий. СПб., 2004. С. 57—83)). Можно сказать, что под ta aphrodisia М.Фуко понимает *опыт* и опыт *исторический*: греческий опыт удовольствий в отличие от христианского опыта *тела* и нынешнего опыта *сексуальности*. Афродисии обозначаются как «этическая субстанция» античной морали.

[4] Именно в первой лекции (лекция от 7 января) курса 1981 года Фуко объявил, что смысл всех последующих изысканий состоит в том, чтобы понять, не был ли свод правил нашей морали разработан как раз язычеством (что, среди прочего, ставит под вопрос существование разрыва в плане истории морали между христианством и язычеством).

[5] В курсе 1981 года забота о себе подробно не рассматривается. Напротив, он содержит развернутые пассажи, посвященные искусствам жить (arts d'existence) и процессам субъективации (лекции от 13 января, 25 марта и 1 апреля). Однако, в общем, в курсе 1981 года, с одной стороны, по-прежнему уделяется исключительное внимание статусу афродисий в языческой этике первых двух веков нашей эры, и с другой — развивается мысль о том, что нельзя говорить о субъективности

в греческом мире, коль скоро свойственное ему этическое начало вполне охватывается понятием bios (образ жизни).

[6] Все важные тексты Цицерона, Лукреция и Сенеки, имеющие отношение к этим проблемам перевода, собраны Карлосом Леви в приложении к его статье «Du grec au latin» в «Le Discours philosophique». Paris, PUF, 1988, p. 1145—1154.

[7] «Если я все делаю, заботясь о себе, значит, забота о себе для меня превыше всего». (Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura). *Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. V, livre XIX—XX, lettre 121, 17 / trad. H. Noblot. Paris, Les Belles Lettres, 1945 [далее ссылки на это издание], p. 78. (См.: *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С. Ошерова. М.: Наука, 1977. С. 313).

[8] Ср.: *Courcelle P.* Connais-toi même, de Socrate à saint Bernard. Paris, Études augustiniennes, 1974, 3 tomes.

[9] *Épictète*. Entretiens, III, 1, 18—19 / trad. J. Souilhé. Paris, Les Belles Lettres, 1963 [далее сноски на это издание], p. 8. (См.: Беседы Эпиктета / Пер. Г. А.Тароняна. М., 1997. С. 154—155). См. разбор того же текста в лекции от 20 января, второй час.

[10] Для греков Дельфы были географическим центром мира (omphalos — пуп земли), местом, где встретились два орла, посланные Зевсом с противоположных точек круга земель. Дельфы стали важным религиозным центром с конца VII в. до н. э. (святилище Аполлона, в котором пифия изрекает пророчества) и оставались им до конца IV в. н. э., распространив свое влияние на весь римский мир.

[11] *Roscher W.H.* Weiteres über die Bedeutung des E[ggua] zu Delphi und die übrigen grammata Delphika // Philologus, 60, 1901, p. 81—101.

[12] Вторая максима такова: eggua, para d'atê. Ср. слова Плутарха: «Прежде чем объяснить, — сказал он, — я бы сам хотел спросить у собравшихся здесь: а что значат их слова „Ничего сверх меры" или „Познай себя", или, наконец, те, из-за которых многие отказывались жениться, многие — доверять, а некоторые даже разговаривать: „За ручательством — расплата" (eggua para d'ata)?». (Le Banquet des sept sages (Пир семи мудрецов), 164 b // Oeuvres morales, t. II / trad. J. Defradas, J. Hani et R. Klaerr. Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 236 (*Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. М., 1997. С. 376)).

[13] *Defradas J.* Les Thèmes de la propagande delphique. Paris, Klincksieck, 1954, chap. III: «La sagesse delphique», p. 268—283.

[14] «И тут Сократ спросил: Скажи мне Эвфидем, в Дельфы ты когда-нибудь ходил? — Даже два раза, клянусь Зевсом, — отвечал Евфидем. — Заметил ли ты на храме где-то надпись: „Познай самого себя"? — Да. — Что же, к этой надписи ты отнесся безразлично или обратил на нее внимание и попробовал наблюдать, что ты собою пред

ставляешь?» (*Xénophon*. Mémorables, IV, II, 24 / trad. P.Chambry. Pars, Garnier-Flammarion, 1966, p. 390 (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе / Пер. С. И. Соболевского. М.: Наука, 1993 [1935]. С. 122)).

[15] В своих лекциях Фуко чаще всего пользуется изданиями «Belles Lettres» (иначе издательство Будэ), которые позволяют ему одновременно с переводом пользоваться текстом оригинала (греческим или латинским). Вот почему при чтении важных отрывков или терминов он дает их на языке оригинала. Впрочем, когда Фуко таким образом воспроизводит французские переводы, он приспосабливает их к требованиям устной речи, чаще использует речевые связки «и», «или», «т. е.», «так вот», «итак», и т. д., а также отсылки к предшествующей аргументации. Чаще всего мы воспроизводим первоначальный французский перевод, приводя в квадратных скобках важные добавления Фуко (с указанием: М.Ф.).

[16] Apologie de Socrate, 29d // *Platon*. Oeuvres complètes, t. I / trad. M. Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 156—157. (См.: Апология Сократа / Пер. М. С. Соловьева // *Платон*. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. I. С. 83).

[17] Фуко пропускает здесь фразу (в 30a): «И если мне покажется, что нет в нем доблести, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего» (id., p. 157 (там же, с. 84)).

[18] Id., 30a, p. 156—157 (там же, с. 84).

[19] «Будьте уверены, что если вы меня такого, как я есть, убьете, то вы больше повредите себе, нежели мне» (id., 30c, p. 158 (там же, с. 84)).

[20] Фуко имеет в виду здесь все то, что происходит от 31a до 31c (id., p. 158—159 (там же, с. 85—86)).

[21] В 35e—37a Сократ, который только что узнал о том, что ему вынесли смертный приговор, предлагает замену. Действительно, в подобных судебных делах закон не назначал определенной кары, это была обязанность судей. Обвинители (и это указано в обвинительном заключении) требовали смертной казни, а судьи только что признали Сократа виновным в преступлениях, в которых его обвиняли, и, стало быть, его должны были казнить. Но как раз на этой стадии процесса Сократ, признанный виновным, должен предложить альтернативное наказание. И только после этого судьи были обязаны назначить обвиняемому кару, исходя из предложений обеих сторон. Более детальный разбор см.: *Mossé C.* Le Procès de Socrate. Bruxelles, Éd. Complexe, 1966, а также длинное введение L. Brisson к его изданию «Апологии Сократа» (Paris, Garnier-Flammarion, 1997).

[22] Apologie de Socrate, 36c—d // *Platon*. Oeuvres complètes, t. I / trad. M.Croiset, éd. citée, p. 165—166 (Апология Сократа. Цит., с. 91).

[23] Имеется в виду знаменитый пассаж 28d: «Вот оно как бывает поистине, о мужи афиняне: где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место (taxê), или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего, кроме позора, — ни смерти, ни еще чего-нибудь» (id., p. 155 (там же, с. 82)). Эту верность своему месту будет восхвалять Эпиктет как преимущественно философское поведение (см., к примеру, Entretiens, 1,9,24; III, 24, 36 и 95, где Эпиктет по очереди употребляет термины taxis и khora; или также конец беседы Сенеки «О постоянстве мудреца», XIX,4: «Защищайте место (locum), данное вам природой. Вы спросите, какое место? — Место человека» (*Sénèque*. Dialogues, t. IV / trad. R.Waltz. Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 60).

[24] Сократ предупреждает афинян, что произойдет, если они приговорят его к смерти: «Всю остальную вашу жизнь вы проведете во сне» (id., 31a, p. 159 (там же, с. 85)).

[25] «В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу, как овод к лошади» (id., 30e, p. 158 (там же, с. 85)).

[26] «Всех ли приходивших удавалось Сократу убедить заботиться о самих себе (epimeleisthai heautôn)?» (Entretiens, III, 1, 19, p. 8 (Беседы Эпиктета. Цит., с. 154)).

[27] В Послании к Менекею. Точнее, в тексте сказано: «Никому ни слишком рано, ни слишком поздно позаботиться о душе. [...] Так что философствовать надлежит и молодому и старому» (*Epicure*. Lettres et Maximes / trad. M.Conche. Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977 [далее ссылки на это издание], § 122, p.217); Эту цитату Фуко приводит в «Истории сексуальности» (Histoire de la sexualité, t. III; Le Sousi de soi. Paris, Gallimard, 1984 [далее ссылки на это издание], p. 60).

[28] На самом деле в греческом тексте стоит «to kata psukhên hugiainon». Глагол therapeuein встречается у Эпикура только один раз в 55-й Ватиканской сентенции: «От несчастий надо излечиваться (therapeuteon) с помощью благодарного воспоминания об утраченном и мысли о том, что невозможно сделать бывшее небывшим» (Lettres et Maximes, p. 260—261).

[29] Центр тяжести всей этой тематики — высказывание Эпикура: «Пуста речь философа, если она не врачует какой-нибудь человеческий недуг. Как бесполезно лекарство, не изгоняющее болезни из тела, так бесполезна и философия, не изгоняющая страсти из души (221 Us)» (trad. A.-J. Voelke // La Philosophie comme thérapie de l'âme. Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 36; см. там же статьи: «Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans sépicurisme» и «Opinions vides et troubles de l'âme: la medication épicurienne»).

[30] *Sénèque.* Des bienfaits, t. II, VII, I, 3—7 / trad. F. Préchac. Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 75—77. Этот текст будет подробно рассмотрен в лекции от 10 февраля, второй час.

[31] О понятии «культура себя» см. лекцию от 3 февраля, первый час.

[32] О понятии «событие» (evenement) у Фуко см.: Dits et Écrits, II, N 84, p. 136, касательно ницшеанских корней понятия; II, N. 102, p. 260, о полемической ценности события в мышлении против метафизики первородного (métaphisique de l'originaire) Жака Деррида; IV, N 278, p. 23, по поводу программы «событиелизации» (événementialisation) исторического знания и прежде всего N 341, p. 580 в связи с «принципом сингулярности в истории мышления».

[33] «Считая седьмой день особо священным и днем великого праздника, они отметили его особенным почитанием: в этот день, выполнив все, что связано с заботой о душе (tês psukhês epimeleian), они умащивают тело». *Philon d'Alexandrie.* De vita contemplativa, 477M / trad. P.Miquel. Paris, Éd. du Cerf, 1963, § 36, p. 105.

[34] «...максимально уподобившись им [мировой душе и душам звезд], мы устремимся к тем же, что и они, целям, будем иметь одни и те же предметы созерцания, будучи хорошо подготовлены к этому природой и упражнениями (epimeleiais)». *Плотин.* Эннеады. Вторая эннеада. СПб., 2004. С. 339.

[35] «Закон теснит рок, уча, что добродетели учатся, что ее делается больше, когда в ней упражняются (ex epimeleias prosginomenên)». (Méthode d'Olympe, Le Banquet, 172c / trad. V.-H. Debidour. Paris, Éd. du Cerf, 1963, § 226, p. 255).

[36] «Hotê toinun hê agan hautê tou sômatos epimeleia autô te alusitelês tô sômati, kai pros tên psukhên empodion esti; to ge hupopeptôkenai toutô kai therapeuein mania saphês». (Когда чрезмерное попечение о теле пользы ему не приносит, душе же вредит, зависеть от него — явное безумие). (*Basile de Césarée.* Sermo de legendis libris gentilium, p. 584d // Patrologie grecque, t. 31, ed. J.-P.Migne, SEU Petit-Montrouge, 1857).

[37] «Теперь, когда он [Моисей] поднялся на высшую ступеньку душевной добродетели благодаря как великому усердию (makras epimeleias), так и просвещению свыше, встреча с братом, напротив, оказывается мирной и счастливой [...]. Бог лишь тогда содействует нашей природе [...], когда мы достаточно продвинулись в достойной жизни посредством упорства и прилежания (epimeleias)» (*Grégoire de Nysse*. La Vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de la vertu, 337c—d / trad. J.Daniélou. Paris, Éd. du Cerf, 1965, § 43—44, p. 130—131; см. также § 55 в 341b, где выдвигается требование «длительных и прилежных занятий» (toiautês kai tosautês epimeleias), p. 138).

[38] «Но вот теперь ко мне вернулась та самая благодать, вместе с любовью к моему учителю; так укрепляете вы во мне то, что в этой благодати есть упорядоченного и постоянного, вы, друзья моего суженого, своими заботами (epimeleias) и вниманием не даете ослабнуть во мне тяги к божественному» (*Grégoire de Nysse*. Le Cantique des cantiques / trad. C. Bouchet, Éd. Migne, Paris, 1990, p. 106).

[39] «Ei oun apokluseias palin di' epimeleias biou ton epiplasthenta tê kardia sou rupon, analampsei soi to theoeidês kallos». (Если взамен, озаботившись твоей жизнью, ты очистишь твое сердце от шлака, в тебе воссияет божественная красота). (*Grégoire de Nysse*. De Beatitudinibus, Oratio VI // Patrologie grecque, t. 44, p. 1272a).

[40] *Grégoire de Nysse*. Traité de la virginité / trad. M.Aubineau. Paris, Éd. du Cerf, 1966. См. в той же книге притчу о потерянной драхме (300c—301c, XII, p. 411—417), которую Фуко часто приводит как пример заботы о себе (на конференции в октябре 1982 г., в Dits et Écrits, IV, N 363, p. 787): «Под грязью, я думаю, надо понимать запятнание тела, когда ее „отмывают", благодаря „заботе" (epimeleia) о собственной жизни, монета сверкает как новенькая» (301c, XII, 3 p. 415).

[41] В одном из интервью в январе 1984 г. Фуко уточняет, что в этом трактате Григория Нисского (303c—305c, XIII, p. 423—431) забота о себе, «по существу, определяется как отречение от всего земного; это отречение от всего того, что связано с любовью к себе, привязанностью к себе земному» (Dits et Écrits, IV, N 356, p. 716).

[42] О значении meletê см. лекцию от 3 марта, второй час, а также от 17 марта, первый час.

[43] О техниках медитации (и особенно о размышлении о смерти) см. лекцию от 24 марта, второй час, а также лекции от 27 февраля, второй час, и от 3 марта, первый час.

[44] О досмотре души см. лекцию от 24 марта, второй час.

[45] О способах фильтрации представлений, особенно у Марка Аврелия, и в сравнении с испытанием идей у Кассиана см. лекцию от 24 февраля, первый час.

[46] В «моральном дендизме» легко увидеть отсылку к Бодлеру (см. страницы, которые Фуко посвятил «установке на современность» (attitude de modernité) и бодлеровскому ethos'у в Dits et Écrits, IV, N 339, p. 568—571), а в «эстетической стадии» — прозрачный намек на экзистенциальный триптих Кьеркегора (эстетическая, этическая, религиозная стадии); при этом эстетическое (воплощением которого служат Странствующий Жид, Фауст и Дон Жуан) — это жизнь индивида, растрачивающего ее в погоне за неизвестно чем, мгновения для него суть хрупкие вместилища удовольствия (как раз ирония и позволяет перейти к этической стадии). Фуко был внимательным читателем Кьеркего-

ра, хотя практически он не упоминает этого автора, оказавшего на него столь же решающее, сколь и скрытое влияние.

[47] Этот тезис эллинистической и римской философии, утратив в новых социополитических условиях силу нравственного и политического воздействия (как будто греческий город всегда был его родной стихией) и обретя в «себе» последнее убежище, сделался некоторым топосом, если не бесспорной очевидностью, истории философии (в исполнении Брейе, Фестюжьера и др.). Во второй половине века статьи о надписях и преподавательская деятельность всемирно знаменитого ученого Луиса Робера («Opera minora selecta». Épigraphie et antiquités grecques. Amsterdam, Hakkert, 1989, t. VI, p. 715) показали несостоятельность этого представления о греке, лишившемся своего города и потерявшемся в слишком большом мире (всеми этими указаниями я обязан П. Вейну (P. Veyne)). Этот тезис об ослаблении города в эллинистическую эпоху Фуко оспаривает, среди прочих, в Le Sousi de soi (см. главу III: «Забота и другие», p. 101—117: «Политическая игра»; см. также p. 55—57). Для Фуко речь идет прежде всего о том, чтобы оспорить тезис об удалении с политической сцены города в эллинистических монархиях (p. 101—103), и затем о том, чтобы показать (что он делает и в данном курсе), что забота о себе, по существу, определяется, скорее, как способ жить вместе, нежели как прибежище индивидуализма («забота о себе [...] проявляется тогда как интенсификация общественных связей», p. 69). П. Адо (*Hadot P.* Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris, Gallimard, 1995, p. 146—147) возводит предрассудок об исчезновении города к работе G. Murray 1912 г. (Four Stages of Greec Religion. New York, Colombia University Press).

[48] *Descartes*. Méditations sur la philosophie première (1641) // Oeuvres. Paris, Gallimard / «Bibliothèque de la Pléiade», 1952 (*Декарт Р.* Размышления о первой философии).

[49] Гностицизм представлял собой эзотерическое религиозно-философское течение, набравшее силу в первые века христианской эры. Это течение, крайне разнородное, трудно определимое, было отвергнуто одновременно как отцами церкви, так и философией платоновского направления. Гносис (gnôsis — знание) обозначает эзотерическое знание, которое как таковое обеспечивает спасение тому, кто имеет к нему доступ и, будучи посвященным, знает, откуда оно и чему служит, а равно тайны и мистерии высшего мира (обещание вознесения на небеса), возросшие на почве тайных экзегетических традиций. В смысле спасительного знания, символического и доступного посвященным, гносис покрывает широкий спектр иудео-христианских спекуляций, отталкивающихся от Библии. Итак, гностическое движение, приобщая к сверхъестественному знанию, обещает освобождение души и победу

над космическими силами зла. О гносисе в связи с литературой см.: Dits et Écrits, I, N 21, p. 326. Есть основания думать, как мне подсказал А. Девидсон (A.I. Davidson), что Фуко хорошо знал работы А. Х. Пюэша (H.-Ch. Puech) на эту тему (см.: Sur le manichéisme et Autres Essais. Paris, Flammarion, 1979).

[50] «Философ» — так называет Аристотеля в своих Комментариях св. Фома Аквинский.

[51] В предлагаемой классификации условий знания слышится что-то вроде приглушенного отзвука того, что Фуко во вступительной лекции своего курса в Коллеж де Франс назвал «процедурами ограничения дискурса» (L'Ordre du discours. Paris, Gallimard, 1971 (Порядок дискурса // *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996, с. 51, 59)). Однако в 1970 г. главной темой был дискурс как некое пространство, незаполненное и ничейное, тогда как здесь все крутится вокруг артикуляции «субъекта» и «истины».

[52] Здесь приходит на память знаменитый пассаж, который Фуко в своей «Истории безумия» посвятил «Размышлениям». Декарт, усматривая в тотальном сомнении элемент безумия, априори исключает безумие, отказывается прислушаться к его буйным речам, предпочитая сладкие двусмысленности грезы: «Сомнение это изгоняет прочь безумие» (Histoire de la folie. Paris, Gallimard / «Tel», 1972, p. 57 (*Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997, С. 63—65)). Деррида́ не замедлил оспорить этот тезис (см. раздел «Cogito et Histoire de la folie» в «L'Écriture et la Différence». Paris, Éd. du Seuil, 1967, p. 51—97, который воспроизводит текст лекции, прочитанной 4 марта 1963 г. в Философском колледже (Collège philosophique)), показав, что картезианское cogito как раз отличается тем, что допускает риск «тотального безумия», поскольку прибегает к гипотезе злого гения (p. 81—82). Известно, что Фуко, задетый за живое этой критикой, спустя несколько лет опубликовал обстоятельный ответ, который благодаря содержащемуся в нем скрупулезному разбору текстов поднял спор специалистов на высоту онтологической тяжбы («Mon corps, ce papier, ce feu»), а также «Ответ Деррида» в «Dits et Écrits», II, N 102, p. 245—267, и N 104, p. 281—296). Так возник так называемый «спор Фуко — Деррида» по поводу «Размышлений» Декарта.

Лекция от 6 января 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Несостыковка требований духовности: наука и теология до Декарта; философия классическая и современная; марксизм и психоанализ. — Разбор одного спартанского изречения: забота о себе как сословная привилегия. — Первый разбор «Алкивиада» Платона. — Политические притязания Алкивиада и вмешательство Сократа. — Воспитание Алкивиада в сравнении с воспитанием юных спартанцев и персидских царей. — Контекст первого упоминания в «Алкивиаде» заботы о себе: политические амбиции; недостаток образования; критический возраст, отсутствие политических знаний. — Неопределенная природа «себя» и последствия этого для политики.

Еще два или три слова, потому что, несмотря на благие решения и подробную разбивку материала по времени, я не совсем уложился в отведенный час, как на то надеялся. Еще несколько слов на тему связей, существовавших между философией и духовностью, а также [насчет] причин, из-за которых понятие заботы о себе было мало-помалу вытеснено из философской мысли и перестало занимать философов. Как я только что сказал, мне представляется, что был такой момент (если я говорю «момент», это вовсе не означает, что я хочу привязать это событие к какой-то дате и соотнести его с каким-то

лицом и только с ним одним), когда оказалась разорванной (думаю, окончательно) связь, существовавшая между доступом к истине, превратившимся в автономное развитие познания, и задачей преобразования субъектом себя самого и своего существования.* Когда я говорю «думаю, это был окончательный разрыв», излишне говорить вам, что я не думаю, что это случилось сразу, и весь интерес в том и состоит, что связи не были оборваны, словно ножом отрезаны.

Сначала, если угодно, возьмем немного вверх по течению. Разрыв не случился просто так. Он произошел не тогда, когда Декарт выставил правило очевидности или открыл cogito, и т. п. С давних пор дело шло к тому, чтобы развести в разные стороны возможность доступа к истине, истолковав таковую исключительно в терминах познающего субъекта, и нужду в духовной работе над собой, в ходе которой субъект меняется и может ждать от истины просвещения и преображения. С давних пор дело шло к их разводу, и между ними давно был вбит клин. Конечно, надо искать, кто его забил... Искать среди ученых? — Вовсе нет, среди богословов. Богословие (то самое, которое может опереться на Аристотеля — confer, что я только что о нем говорил, — и которое благодаря св. Фоме, схоластике и т. д. займет свое место в истории западной мысли), выступив в качестве рационально обосновывающей (конечно, с опорой на христианство) рефлексии с универсалистскими претензиями, стало в то же самое время основанием принципа познающего субъекта вообще, субъекта познания, который обретал в Боге одновременно и образ, и абсолютную исполненность, и высшее совершенство, и вместе с тем своего Творца, и значит, образец. Сходство между Богом, знающим все, и субъектами, все как один могущими знать, если они, конечно, веруют, является, несомненно, одним из главных элементов, [приведших к тому], что западное мышление — или основные формы рефлексии — и, в частности, философская мысль, отмежевались, отстранились, освободились от условий духовности, до того

---

* В конспекте более определенно указывается, что эта связь разорвалась, «когда Декарт сказал, что для познания достаточно одной философии, и когда Кант дополнил эти слова утверждением: если у познания есть пределы, то они целиком — в самом устройстве субъекта познания, т. е. именно в том, благодаря чему возможно познание».

соблюдавшихся и в целом отвечавших принципу epimeleia heautou. Я думаю, нам нужно еще как следует разобраться в сути конфликта, которым отмечена история христианства с конца V века (конечно, это св. Августин) вплоть до XVII века. В течение двенадцати веков противоборствовали не духовность и наука, но духовность и богословие. И лучшим доказательством тому, что конфликтовали между собой не духовность и наука, служит расцвет всех этих практик духовного познания, распространение эзотерических знаний, этой идеи — взять хотя бы тему Фауста, которую было бы очень интересно истолковать в этом плане,[1] — что не может быть знания без глубокого преобразования самого бытия субъекта. Тот факт, что в эту эпоху считалось, будто некоторые знания, например алхимия, могут быть получены только ценой изменения самого бытия субъекта, убедительно доказывает, что не существовало конститутивной, структурной оппозиции между наукой и духовностью. Противостояли же друг другу богословская мысль и требование духовности. Так что разделение случилось не вдруг, не с появлением современной науки. Это была долгая история развода, причины и истоки которого нужно искать в богословии.

И тем более не нужно думать, будто момент, названный мной вполне произвольно «картезианским», и в самом деле был разрывом, и разрывом окончательным. Напротив, было бы очень интересно посмотреть, как в XVII веке стоял вопрос о соотношении требований духовности с проблемой выбора пути и метода достижения истины. Имелось множество точек соприкосновения, множество промежуточных форм. Возьмите, к примеру, такую интересную идею, характерную для конца XVI—начала XVII века, как понятие «усовершенствования разума». Возьмите девять первых параграфов «Усовершенствования разума» Спинозы.[2] Вам станет очевидно, что — по хорошо известным вам соображениям, так что мне нет нужды останавливаться на них — у Спинозы вопрос о доступе к истине ставится как обусловленный рядом требований, касающихся бытия субъекта: в чем и как я должен изменить свое бытие субъектом? Какие условия должен я выполнить, чтобы получить доступ к истине, и в какой мере этот доступ сделает мне доступным то, что мне, собственно, и надо, а именно, благо само по себе, высшее благо? Это ведь вопрос именно духовно-

сти, и я думаю, что для обсуждавшейся в XVII веке темы усовершенствования разума характерно сохранение еще очень прочных, тесных, устойчивых связей между, скажем, философией познания и духовностью, требующей от субъекта, чтобы он сам себя переделал. Если теперь мы отправимся не вверх, а вниз по течению и зайдем с другой стороны, от Канта, то я думаю, что и здесь еще мы увидим, что структуры духовности никуда не исчезли ни из философской рефлексии, ни, возможно, даже из знания. Не исключено, что... впрочем, я не хочу даже набросков, мне просто надо указать ряд фактов. Возьмите всю философию XIX века, ну или почти всю, Гегеля, во всяком случае, Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше, Гуссерля периода «Кризиса»,[3] того же Хайдеггера[4] — вы увидите, что и здесь тоже, как бы [ее] ни ругали, принижали, относились критически или, напротив, превозносили, у Гегеля, уж точно, познание — акт познания — по-прежнему привязано к требованиям духовности. Во всех этих философиях некоторая структура духовности увязывает познание, познавательный акт, его обстоятельства и последствия с преобразованиями в самом существе субъекта. В «Феноменологии духа»,[5] в конце концов, только о том и речь. И всю философию XIX века можно мыслить, я думаю, как вынужденную попытку вернуть структуры духовности в философию, от которых она, начиная с картезианства, во всяком случае, с философии XVII века, пыталась отмежеваться. Отсюда неприязнь, впрочем достаточно глубокая, всех философов «классического» типа — Декарта, Лейбница и т. д. — всех тех, кто причисляет себя к этой традиции — по отношению к философии XIX века, той философии, которая ставит, по крайней мере имплицитно, очень старый вопрос о духовности и проявляет, вслух о том не говоря, заботу о заботе о себе.

Но я сказал бы, что даже в области собственно знания этот нажим, это восстановление и второе пришествие структур духовности весьма ощутимы. Если правда, как в том дружно уверяют ученые, что какую-то науку можно признать ложной хотя бы из-за того, что для своего признания она требует обращения субъекта, обещая под конец некое озарение, если науку можно признать ложной по ее структуре духовности (это само собой разумеется, все ученые хорошо об этом знают), то нельзя забывать, что в формах знания, строго говоря, науками не являющих-

ся и не нуждающихся в том, чтобы их сближали с наукой, вы обнаруживаете вполне явные и несомненные признаки духовности. Особенной нужды в иллюстрациях нет: в марксизме или психоанализе вы тотчас признаете некоторую форму знания. Глупо было бы, это и так понятно, пытаться уподобить их религии. Это лишено смысла и ничего не дает. Напротив, если вы возьмете тот и другой, вы ясно увидите, по совершенно разным причинам, но со сходными во многом последствиями, что как в марксизме, так и в психоанализе, вопрос о том, что там происходит с бытием субъекта (каким должно быть бытие субъекта, чтобы ему была доступна истина), а также вопрос об изменениях, случающихся в субъекте, которому доступна истина, эти два вопроса, безусловно, относящиеся к духовности, вы встретите в самой сердцевине, во всяком случае, в основании и завершении обеих этих форм знания. И я вовсе не утверждаю, что это формы духовности. Я хочу сказать, что вы обнаружите в этих формах знания вопросы, проблемы, требования, которые, сдается мне, если посмотреть в исторической перспективе, по меньшей мере, в одно или два тысячелетия, суть очень старые, очень основательные вопросы, связанные с epimeleia heautou и, стало быть, с духовностью как условием доступа к истине. Дело в том, что, конечно, ни та, ни другая из этих форм знания не ставили вопроса таким образом, открыто и ответственно, не рассматривали его обстоятельно. Были попытки упрятать присущие этим формам условия духовности внутри некоторых социальных форм. Идея классового подхода, партийного, принадлежность к общественной группе, школе, посвящение, подготовка аналитика и т. п. — все это имеет прямое отношение к требованию формирования субъекта для получения доступа к истине, но мыслится в социальных понятиях, в организационных терминах. Об истории духовности и ее требованиях не вспоминают. А между тем, ценой этого ухода в сторону, этой подмены вопросов, относящихся к теме «истина и субъект», разговорами о принадлежности (группе, школе, партии, классу и т. д.) оказывается как раз забвение вопроса о том, как соотносятся между собой субъект и истина.*

---

* В рукописи по поводу отношения истина — субъект говорится определеннее: то обстоятельство, что это отношение «так и не было теоретически осмыслено», увело «позитивизм и психологизм в сторону психоанализа».

И мне кажется, что весь интерес и сила лакановского анализа именно в том и заключены, что Лакан был, по-моему, первым после Фрейда, кто захотел сделать центральным в психоанализе как раз этот вопрос об отношениях истины и субъекта.[6] Иными словами, он попытался, разумеется в терминах, совершенно чуждых исторической традиции духовности, той самой, что представлена Сократом и Григорием Нисским, а также всеми, кто помещается между ними, в терминах психоанализа, поставить вопрос, который исторически был собственно проблемой духовности: вопрос о цене, которую должен уплатить субъект за то, чтобы сказать правду, и вопрос о том, какое обратное действие на субъекта оказывает то обстоятельство, что он сказал, мог сказать и сказал правду о себе самом. Воскрешая этот вопрос, я думаю, он действительно оживил на почве психоанализа древнейшую традицию, древнейшее вопрошание и древнейшую обеспокоенность, присущие epimeleia heautou, которая была наиболее общей формой духовности. Конечно, это еще вопрос — и я на него отвечать не буду — можно ли в терминах психоанализа, т. е. все равно в терминах познания, ставить вопрос об отношениях субъекта и истины, который, во всяком случае с точки зрения духовности и epimeleia heautou, по определению не может быть поставлен в терминах познания?

Вот что я хотел вам сказать. А теперь займемся вещами не такими сложными. Вернемся к текстам. Я, конечно же, не собираюсь пересматривать всю историю этого понятия, этой практики, свода правил заботы о себе, о которых я говорил. В этом году, при всех моих неладах со временем и неумением его толком распределить, я попытаюсь выделить три момента, которые мне кажутся интересными: во-первых, сократо-платоновская фаза, появление epimeleia heautou в философской рефлексии; во-вторых, золотой век «культуры себя», заботы о себе самом, который можно отнести к первым векам нашей эры; и затем переход к IV—V векам, переход, в общем, от языческой философской аскезы к христианскому аскетизму.[7]

Момент первый: сократо-платоновский. И здесь текст, которым я хотел бы преимущественно заняться, — это текст, представляющий собой анализ, саму теорию заботы о себе; подробную ее теорию, развернутую во второй половине, во всем

завершении диалога, озаглавленного «Алкивиад». И, прежде чем мы немного почитаем, я хотел бы напомнить о двух вещах. Во-первых, хотя и правда, что забота о себе появляется в философской рефлексии вместе с Сократом, и прежде всего в упомянутом «Алкивиаде», не нужно все же забывать, что принцип «озабочения собой» — как установление, как императив, положительное требование, на которое очень рассчитывают, — с самого начала и на всем протяжении греческой культуры не предназначался для философов, не был вопросом, с которым какой-нибудь философ обращался к молодым людям на улице. Это не позиция интеллектуала, не совет мудрого старца юноше, который всегда слишком торопится. Нет, утверждение «нужно заботиться о самом себе» было старой сентенцией греческой культуры. В частности, это было спартанское изречение. В одном тексте, впрочем, позднем, потому что автор его Плутарх, но в котором говорится об изречении, несомненно, прадедовском и многовековой давности, Плутарх приводит слова некоего Анаксандрида, лакедемонца, спартанца, которого однажды спросили, чего это вы, спартанцы, такие странные. У вас столько земли, и владения ваши огромны, или, во всяком случае, немалы. Почему же вы их сами не обрабатываете, почему отдаете илотам? И Анаксандрид ответил — для того лишь, чтобы у нас было время заниматься самими собой.[8] Когда спартанец говорит: мы должны заботиться о самих себе, а потому не можем обрабатывать наши земли, то ни о какой философии речи, конечно, тут нет. Для этих людей, которые не слишком уважали философию и прочие умствования, это было утверждением некоторой формы существования, связанной с привилегией, и с привилегией политической: если у нас есть рабы, если мы сами не обрабатываем наши земли, если мы доверяем все материальные заботы другим, так это для того, чтобы мочь заботиться о себе самих. Социальная привилегия, политическая привилегия, экономическая привилегия этой сплоченной группы спартанских аристократов выражалась в форме: нам следует заботиться о самих себе, и чтобы мочь делать это, мы доверяем другим работать вместо нас. Таким образом, как вы видите, принцип заботы о себе является довольно обычным, никак не философским принципом, связанным, однако, — и это то, с чем мы будем непрестанно сталкиваться на протяже-

нии всей истории epimeleia heautou, — с некоторой привилегией, в данном случае с привилегией политической, экономической и социальной.

Так что когда Сократ возобновляет вопрос об epimeleia heautou, он исходит при этом из определенной традиции. И вы, кстати, заметите, что в этой первой крупной теории заботы о себе, содержащейся в «Алкивиаде», упоминается Спарта. Итак, перейдем к тексту «Алкивиада». Стоило бы вернуться, сегодня или в следующий раз, к вопросам, достаточно сложным, нет, не его подлинности, которые более или менее улажены, а датировки.[9] Но, конечно, надо получше познакомиться с самим текстом, чтобы и вопросы возникали по мере углубления в него. Не буду задерживаться на начале диалога. Во всем этом начале я бы отметил только, что Сократ, приступая с разговорами к Алкивиаду, говорит ему, что в отличие от прочих влюбленных он с ним до сих пор ни разу не пытался поговорить и только вот сегодня решился. А решил он заговорить потому, что видит, что в голове у него кое-что есть.[10] В голове у него кое-что есть, и если ему, Алкивиаду, предложить старый, классический для греческого образования, восходящий еще к Гомеру и т. д.[11] вопрос: предположим, что перед тобой выбор — или умереть сегодня или продолжать жить жизнью, в которой для тебя уже не будет ничего замечательного, что бы ты предпочел? И конечно, [Алкивиад ответил бы]: я предпочел бы умереть сегодня, чем жить жизнью, которая не принесет мне ничего, чего бы у меня уже не было. Вот почему Сократ заговаривает с Алкивиадом. Что у него такое было, и по отношению к чему хочет он, Алкивиад, чего-то иного? Говорится о семье Алкивиада, о его положении в городе, привилегиях предков, поднимающих его над прочими. Он происходит «из самого отважного рода в городе».[12] По отцу — его отец был Евпатридом — у него много связей, друзей, богатых и могущественных родственников. То же со стороны матери из рода Алкмеонидов.[13] Кроме того, хотя он и лишился матери и отца, все же воспитателем его был человек не последний в городе, ибо то был Перикл. Перикл, который, как говорится в тексте, волен вершить все, что захочет, не только в этом городе, но и по всей Элладе и среди варварских племен.[14] К тому же состояние у Алкивиада немалое. Еще он красив, и все это знают. За ним хо-

дят толпой влюбленные, но он с ними не церемонится, он так гордится своей красотой и такой надменный, что все они разбегаются, один лишь Сократ неутомимо его преследует. Почему же все его покинули? Причина тому одна: отвадивший всех воздыхателей Алкивиад постарел. Это тот самый критический возраст юношей, о котором я говорил в прошлом году,[15] и когда они его достигают, их уже нельзя любить. Но ему, Сократу, Алкивиад по-прежнему интересен. Он ему интересен как прежде, и Сократ даже решает впервые заговорить с ним. Почему? Потому что, как я вам только что говорил, он понял, что в голове у Алкивиада есть кое-что кроме желания пользоваться всю жизнь своими связями, семейным положением, богатством; а что до красоты, то она уже на исходе. Алкивиаду всего этого мало. Он хочет повернуться к народу, хочет взять в свои руки судьбу города, управлять другими. Короче, он хочет воспользоваться своим привилегированным положением, своими преимуществами, чтобы заняться политикой, делами правления. И вот по мере того как это желание набирает силу, в тот самый момент, когда, попользовавшись или отказавшись доставлять удовольствие другим своей красотой, Алкивиад обращается к управлению другими (после эроса (erôs) — полис (polis)), в этот миг Сократ слышит бога, внушающего ему, что теперь он может поговорить с Алкивиадом. Нужно кое-что сделать: превратить привилегии, первенство по положению, в умение управлять другими. Тут-то, как это ясно видно из текста «Алкивиада», и возникает вопрос заботы о себе. И в том, что рассказал Ксенофонт о Сократе, мы встречаем то же самое. Например, в III книге Воспоминаний Ксенофонт рассказывает о беседе, о встрече Сократа с юным Хармидом.[16] Хармид — тоже молодой человек, вступающий в политику, несомненно, немного старше Алкивиада из нашего диалога, поскольку он уже настолько продвинулся в политике, что может участвовать в Совете и высказывать свое мнение. Но только вот что: Хармид, который говорит в Совете, Хармид, к мнениям которого прислушиваются, потому что говорит он разумно, — Хармид этот испытывает страх. Он боится, этот человек, к мнениям которого прислушиваются и который хорошо знает, что его слушают, когда он рассуждает в относительно узком кругу, боится выступать публично. Тогда-то Сократ ему и говорит: надо все же

немного и о себе подумать; не ленись разобраться с собой, посмотри, каков ты и чем отличаешься, и тогда ты сможешь участвовать в политической жизни. Он не использует выражение epimeleisthai heautou или epimelei sautou, а говорит «следи за собой». Noûn prosekhei.[17] Но смысл тот же. Все точно так, хотя и наоборот: надо подбодрить Хармида, который, несмотря на то, что мудр, не осмеливается участвовать в политике, тогда как Алкивиад — это пример молодого человека, которому, наоборот, не терпится заняться политикой и использовать доставшиеся ему преимущества в успешной общественной деятельности.

Так вот, говорит Сократ — как раз тут и начинается часть диалога, на которой мне хотелось бы задержаться чуть дольше, — коли ты решил стать предводителем этого города, то, для того чтобы смочь им управлять, тебе придется иметь дело с соперниками двоякого рода.[18] С одной стороны, с соперниками внутри города, потому что не один ты хочешь им управлять. И потом, в тот день, когда ты начнешь им управлять, ты столкнешься с врагами города — со Спартой, с империей персов. А ведь ты, говорит Сократ, очень хорошо знаешь, что это такое — соперничать со спартанцами ли, с персами ли; они возьмут верх и над Афинами, и над тобой. Прежде всего благодаря богатству. При всем твоем богатстве — можешь ты сравниться с персидским царем? А полученное тобой воспитание, разве может оно сравниться с воспитанием лакедемонян и персов? Относительно Спарты, [дается] краткое описание спартанского воспитания, оно если и не служит образцом, то во всяком случае прививает определенные качества: вырабатывает хорошую осанку, великодушие, мужество, стойкость, развивает у юношей вкус к упражнениям, стремление побеждать, честолюбие и т. д. То же у персов, — это интересное место. У тамошнего царя, молодого царевича, большие преимущества в образовании; к царевичу в [самом] юном возрасте, когда он уже способен что-то понимать, приставляют четырех воспитателей: один учит мудрости (sophia), второй — справедливости (dikaiosunê), третий — рассудительности (sôphrosunê), четвертый — мужеству (andreia). Первая сложность, которую надо учесть при датировке текста: с одной стороны, зачарованность Спартой и интерес к ней, как вам известно, характерны для платоновских

диалогов, начиная с сократовских; напротив, интерес к Персии и увлеченность ею считаются отличительной чертой позднего Платона и платоников. <...*> Так вот, в сравнении с этим воспитанием, спартанским ли, персидским ли, какое воспитание получил ты, Алкивиад? Погляди сам, говорит Сократ, что с тобой приключилось. После смерти родных тебя передали Периклу. Перикл, конечно, «волен вершить все, что захочет, не только в этом городе, но и по всей Элладе и среди многочисленных варварских племен». Но в конце концов на воспитание своих детей его не достало. У него их двое и оба никудышные. Тебе, стало быть, не повезло. Да и нечего было особенно рассчитывать на хорошее образование. Вместе с тем твой опекун Перикл озаботился доверить тебя старику-рабу (фракийцу Зопиру), старому слуге, являвшему собой образец невежества, который потому ничему путному научить тебя не мог. При таком положении, говорит Сократ Алкивиаду, нелишне сравнить шансы: ты хочешь заняться политикой, взять в руки судьбу города, но у тебя нет ни богатства, такого, как у твоих соперников, ни такого воспитания, как у них. Надо немного поразмышлять о себе самом, надо познать самого себя. Так появляется тут это понятие, этот принцип gnôthi seauton (с очевидностью отсылающий к дельфийскому оракулу[19]). Интересно отметить, что gnôthi seauton появляется здесь, еще до всякой заботы о себе, в ослабленной форме. Это просто мудрый совет, а совсем не то требование, с сильной формой которого мы встретимся позже. Здесь Сократ призывает Алкивиада просто поразмыслить немного о себе самом, оглянуться на себя и сравнить себя с соперниками. Это мудрый совет: погляди, каков ты есть по сравнению с теми, кого ты хочешь одолеть, и ты увидишь, что не тебе тягаться с ними.

Ты не можешь тягаться с ними не только потому, что нет у тебя их богатства и воспитания, но тебе и не восполнить этот недостаток (богатства и образования) тем единственным, что могло бы тебя хоть как-то уравнять с соперниками, — знанием, tekhnê.[20] Нет у тебя tekhnê, которая могла бы уравновесить исходный изъян. Знания у тебя нет. И Сократ доказывает Алки-

---

* Слышно только: «... который вы найдете в позднем платонизме, во всяком случае, в платонизме, перевалившем за половину своей жизни».

виаду, что у него нет tekhnê, которая позволила бы ему хорошо управлять городом и выступать, по крайней мере, на равных со своими соперниками. Сократ объясняет ему это классическим способом, характерным для всех сократовских диалогов: что значит хорошо управлять городом, в чем состоит доброе правление, кого считают хорошим правителем. Длинный ряд вопросов. Они сходятся на определении, которое предложил Алкивиад: в хорошо управляемом городе между гражданами царит согласие.[21] Алкивиада спрашивают: что это за согласие, в чем оно заключается? И Алкивиад не может ответить. Он не находит ответа, и тогда бедный мальчик отчаивается. Он говорит: «Я и сам не знаю, что говорю; видно, я давно не замечаю, насколько постыдно мое положение».[22] На что Сократ отвечает: не тужи; ты понял, что живешь в постыдном неведении, что сам не знаешь, что говоришь; если бы ты заметил это свое состояние в пятьдесят лет, тебе трудно было бы поправить дело прилежанием (позаботиться о себе: epimelêthênai sautou). «А сейчас ты как раз в том возрасте, когда необходимо чувствовать такие вещи».[23] Так вот, я хотел бы задержаться немного на этом первом появлении в философском дискурсе — если, конечно, верна датировка «Алкивиада» — этой формулы «озаботиться собой», «позаботиться о себе самом».

Во-первых, как видите, необходимость заботы о себе связана с осуществлением власти. Мы встречались уже с этим у спартанцев, в формуле спартанца Анаксандрида. С тем, правда, отличием, что в формуле, похоже, традиционной «мы доверяем наши земли рабам, чтобы мочь заниматься самими собой», забота о себе обусловлена принадлежностью правящему слою. Тогда как здесь, как видите, вопрос заботы о себе, тема заботы о себе, возникает вне связи с наследственными привилегиями. Напротив, здесь выставляется некое требование, условие перехода от унаследованного положения (влиятельное, богатое, старое афинское семейство и т. п.) к определенной политической деятельности, к действительному управлению городом. Но вы видите, «озабочение собой» уже заключено в желании индивида получить политическую власть над другими и проистекает из этого желания. Нельзя управлять другими, невозможно хорошо управлять другими, невозможно сделать свои привилегии орудием политического

воздействия на других, разумного действования, не озаботившись самим собой. Забота о себе между привилегией и политическим действием — где-то тут возникает это понятие.

Во-вторых, вы видите, что понятие заботы о себе, эта необходимость озаботиться самим собой, связана с недостатками в воспитании Алкивиада. Но конечно, на его примере показана ущербность воспитания в Афинах, оно недостаточно с двух точек зрения: если угодно, с точки зрения, собственно педагогики (учитель Алкивиада никуда не годился, это был раб, и раб невежественный, но воспитание слишком серьезная вещь, чтобы доверять молодого аристократа, которого ждет политическая карьера, своему домашнему слуге); и оно критикуется с другой точки зрения, не так явственно, но критика эта пробивается на протяжении всего начала диалога — речь о любви (erôs) к мальчикам, которая не была для Алкивиада тем, чем должна была бы быть, так как за ним увивались те, кому от него не надо было ничего, кроме телесных радостей, а до него самого дела не было, — эта тема вновь возникнет чуть ниже, — им не надо было побуждать Алкивиада заниматься самим собой. Лучшее доказательство тому, что интересовал их вовсе не сам Алкивиад, что занимались они Алкивиадом не за тем, чтобы Алкивиад занялся собой, — это то, что как только он вышел из желанного возраста, его покинули, предоставив самому себе. Потребность заботы о себе, стало быть, диктуется не только политическими амбициями, но и отсутствием должного воспитания.

В-третьих, и это тоже важный момент, непосредственно связанный с предыдущим, было сказано, как вы помните, что если бы Алкивиаду было пятьдесят, было бы поздно что-нибудь исправлять. Это не тот возраст, когда начинают заниматься собой. Нужно научиться заниматься собой в том самом критическом возрасте, когда выходят из рук педагогов и начинается период политической деятельности. В какой-то мере этот текст противоречит другому, который я только что вам читал, а именно «Апологии Сократа», где Сократ, защищаясь перед судьями, говорит: но то, чем я занимался в Афинах, — дело важное. Его мне доверил бог, и состояло оно в том, чтобы вот здесь, на улице, расспрашивать всех, старых и молодых, граждан и не граждан и побуждать их заботиться о себе.[24] Здесь epimeleia heautou предстает делом всей жизни, тогда как в

«Алкивиаде» она — необходимый момент в образовании молодого человека. Вопрос этот приобретет большое значение, станет предметом обсуждения, одним из пунктов расхождения в толковании заботы о себе, когда с подачи эпикурейцев и стоиков забота о себе будет понята как дело всей человеческой жизни. Но в этой, если угодно, ранней, сократовско-платоновской форме забота о себе — это прежде всего то, в чем нуждаются молодые люди в их отношениях с учителем, в их отношениях с любовником или учителем и любовником вместе. Это третья сторона, третья особенность заботы о себе.

Наконец, в-четвертых, вы видите, что нужда в заботе о себе подается в тексте как неотложная задача не тогда, когда Алкивиад говорит о своих политических амбициях, а когда он замечает, что не знает... Чего же он не знает? — Он не знает самого предмета, сущности того, чем собирается заниматься. Он знает, что хочет заниматься делами города. Он может рассчитывать на это по своему положению. Но он не знает, как ими заниматься, он не знает, в чем состоит цель и задача его будущей политической деятельности — благосостояние граждан и их согласие между собой. Он не знает, какова цель доброго правления, и потому он и должен озаботиться собой.

Итак, как видите, пока что встают два вопроса, два требующих ответа вопроса, и оба они напрямую связаны один с другим. Да, нужно заниматься собой, но возникает вопрос, о каком таком «себе» надо заботиться, когда говорят, что надо заботиться о себе? Отсылаю вас к пассажу, на котором я задержусь подольше в следующий раз и который очень важен. У диалога «Алкивиад» есть подзаголовок, но подзаголовок, который был добавлен гораздо позже, я думаю, в александрийскую эпоху, впрочем, я в этом не уверен, надо будет проверить к следующему разу, — «О человеческой природе».[25] Так вот, когда вы посмотрите, как развертывается вся последняя часть текста, а развертывание это начинается как раз в том месте, которое я указал, вы заметите, что Сократ спрашивает и ждет ответа не на вопрос, ты, мол, должен заботиться о себе, ведь ты — человек, и я спрашиваю тебя: что же такое человек? Поставленный Сократом вопрос гораздо более точен, он много труднее и гораздо интереснее. Сократ спрашивает: ты должен заниматься собой, но что же это такое «са́мое само́» (auto to auto),[26] ведь

как раз самим собой ты и должен заниматься? Под вопросом, стало быть, не природа человека, но то, что мы — мы сейчас, поскольку этого слова нет в греческом тексте — назвали бы субъектом. Что это такое, этот субъект, что это за точка, к которой должно обращаться мышление, деятельность рефлексивная и рефлексируемая, поворачивающая человека к самому себе? Что такое «сам»? Это первый вопрос.

Второй вопрос, также требующий ответа: как эта самая забота о себе, осуществляемая должным образом и всерьез, может привести нас, привести Алкивиада к тому, чего он хочет, а именно научить tekhnê, которая нужна ему для того, чтобы управлять другими, искусству, которое позволит ему быть хорошим правителем? Словом, задача всей этой второй части, всего окончания диалога в том, чтобы дать «самому себе» из «заботы о себе самом» такое определение, которое заключало бы в себе, открывало или делало доступным знание, необходимое для умелого управления. Главный вопрос диалога, следовательно, таков: что такое это самое «сам», о котором я должен заботиться, чтобы мочь должным образом заботиться о других, которыми я должен управлять. Именно эта парабола — от себя и заботы о себе к умению управлять другими — составляет, на мой взгляд, смысловой стержень диалога. Во всяком случае, как раз в такой форме впервые ставится в античной философии вопрос «заботы о себе самом». Я вас благодарю, и на следующей неделе мы, стало быть, опять начинаем в 9:15. Попробуем закончить чтение диалога.

Примечания

[1] Легенду о Фаусте Фуко подробно рассмотрит в лекции от 24 февраля, второй час.

[2] *Spinoza B.* Tractatus de intellectus emendatione // *Benedicti de Spinoza*. Opera quotquot reperta sunt, éd. J. Van Vloten & J. P. N. Land, La Haye, 1882—1884 (Traité de la réforme de l'entendement // Oeuvres de Spinoza / trad. C. Appuhn. Paris, 1904).

[3] *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Belgrade, Philosophia, 1936 (La Crise des sciences européennes et la Phénomenologie transcendantale / trad. G.Granel. Paris, Gallimard, 1976). См.: *Гуссерль* Э. Кризис европейских наук и

трансцендентальная феноменология / Пер с нем. Д. В. Скляднева. СПб., 2004.

[4] Именно эту традицию Фуко признавал в то же время «современной» в философии и считал себя ее продолжателем (см.: Dits et Écrits, op. cit., IV, N 351, p. 687—688; N 364, p. 813—814).

[5] *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Wurtzburg, Anton Goebhardt, 1807 (Phénomenologie de l'Esprit / trad. J. Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 1941). См.: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992.

[6] О новой постановке вопроса о субъекте у Лакана см.: Dits et Écrits, III, N 235, p. 590; IV, N 299, p. 204—205 и N 330, p. 435. Из работ Лакана на эту тему: «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse» (1953) // Écrits. Paris, Le Seuil, 1966, p. 237—322; «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien» (1960), ibid., p. 793—827; «La Science et la vérité» (1965), ibid., p. 855—877; «Du sujet enfin la question» (1966), ibid., p. 229—236; Le Séminaire I: Les Écrits techniques de Freud (1953—1954), Paris, Le Seuil, 1975, p. 287—299; Le Séminaire II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954—1955), Paris, Le seuil, 1978; Le Séminaire XI: Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Paris, Le Seuil, 1973, p. 31—41, 125—135; «Réponse à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse», Cahiers pour l'analyse, 3, 1966, p. 5—13; «La Méprise du sujet supposé savoir», Scilicet, 1, Paris, Le Seuil, 1968, p. 31—41; Le Séminaire XX: Encore (1973), Paris, Le Seuil, 1975, p. 83—91; «Le Symptôme», Scilicet, 6 / 7, Paris, Le Seuil, 1976, p. 42—52 (этим примечанием я обязан Ж. Лагранжу и М. Бертани).

[7] До разработки этого третьего момента дело не дойдет ни в этом, ни в следующем году.

[8] «Когда кто-то спросил, почему спартанцы передают свои поля илотам, а не заботятся о них сами (kai ouk autoi epimelountai), Анаксандрид ответил: „Ведь мы приобретали наши земли, тоже заботясь не о земледелии, а о самих себе (ou toutôn epimelomenoi all'hautôn)». (Apophtègmes laconiens, 217 a // *Plutarque.* Oeuvres morales, t. III / trad. F. Fuhrmann. Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 171—172 (*Плутарх.* Застольные беседы. Л.: Наука, 1990, с. 299)); ср. тот же пример в Le Souci de soi, op. cit., p. 58.

[9] Эти вопросы будут рассмотрены в лекции от 13 января, второй час.

[10] Об этом речь в начале текста, в 103a—105e (Alcibiade // *Platon.* Oeuvres complêtes, t. I / trad. M. Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1920 (ниже ссылки на это издание), p. 60—63). См.: *Платон.* Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 220—222.

[11] Фуко имеет в виду судьбу Ахилла: «Моя мать говорила мне часто, среброногая богиня Фетида: две дороги ведут тебя к смерти, всепоглощающей. Если здесь я останусь сражаться под Троей, домой не вернусь я, но ждет меня слава неувядаемая. Если, напротив, вернусь я в отчие земли, не будет мне славы, долгая жизнь суждена мне, и смерти всепоглощающей ждать меня долго придется» (Iliade, chant IX, vers 410—416 / trad. P.Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1937, p. 67. (Илиада, песнь IX, стихи 410—416, перевод Гнедича)).

[12] Alcibiade, 104a (p. 60 (*Платон*. Соч. В 4 т. Т. 1, М., 1990, с. 220)).

[13] По своему отцу, Клинию, Алкивиад происходил из рода «Евпатридов» («благородных»), семьи аристократов и крупных собственников, которым принадлежала политическая власть в Афинах после периода архаики. Что касается жены Клиния (дочери Мегакла, подвергнутого остракизму), то она была из семьи Алкмеонидов, сыгравших определяющую роль в политической истории Афин классического периода.

[14] Alcibiade, 104b (p. 61 (*Платон*. Т. 1, с. 220)).

[15] Вопроса о критическом возрасте мальчиков Фуко, в частности, касается в лекции от 28 января 1981 г., посвященной формированию этического восприятия афродисий (принцип социо-сексуального изоморфизма и принцип деятельности), а также проблемам, возникающим в связи с любовью к мальчикам из хороших семей.

[16] *Xénophon*. Mémorables, III, VII, éd. citée, p. 363—365. (См.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе / Пер. С. И. Соболевского. М.: Наука, 1993, с. 92—94).

[17] Точнее в греческом тексте сказано: «alla diateinou mallon pros to seautô prosekhein» (*Xénophon*. Memorabilia, VII, 9, éd. E. C. Mackant, Londres, Loeb Classical Library, 1923, p. 216).

[18] Весь этот пассаж из «Алкивиада», 119a—124b (p. 86—93 (*Платон*, с. 242—248)).

[19] «Послушай же, милый, меня и того, что начертано в Дельфах: „Познай самого себя"» (Alcibiade, 124b, p. 92 (Там же, с. 248)).

[20] Alcibiade, 125d (p. 95 (*Платон*, с. 251)).

[21] Alcibiade, 126c (p. 97 (с. 252)).

[22] Alcibiade, 127d (p. 99 (с. 254)).

[23] Alcibiade, 127e (p. 99 (с. 254)).

[24] Apologie de Socrate, 30a / trad. M.Croiset, éd. citée, p. 157. (См.: *Платон*. Т. 1. С. 84).

[25] Согласно Диогену Лаэрцию (Vies et Doctrines des philosophes illustres, III, 57—62 / trad. s. dir. M.-O. Goulet-Gazé. Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 430—433 (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль,

1979. С. 166—169)), в каталоге Фрасила (астролог Тиберия и философ при дворе Нерона, I в. н. э.) диалоги Платона разбиты на четыре группы и в качестве заголовка для каждого чаще всего фигурирует имя главного собеседника Сократа, хотя возможно, что такой способ озаглавливать диалоги восходит к самому Платону, в подзаголовке же указывается основная тема.

[26] Так в «Алкивиаде», 129b (p. 102 (c. 256)).

Лекция от 13 января 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Контекст появления сократического требования заботы о себе: способность молодых людей из хороших семей заниматься политикой; недостатки афинской педагогики (школьного и эротического воспитания); не ведающее о себе неведение. — Практики преобразования себя в архаической Греции. — Подготовка ко сну и формы испытания в пифагореизме. — Техники себя в «Федоне» Платона. — Их значение в эллинистической философии. — Вопрос в «Алкивиаде» о существе «самого себя», о котором нужно заботиться. — Определение «себя» как души. — Определение души как субъекта действия. — Забота о себе в связи с диететикой, экономикой и эротикой. — Нужда в наставнике.

В прошлый раз мы начали чтение платоновского диалога «Алкивиад». И пока не касаясь вопроса, к которому все же придется вернуться, если не аутентичности диалога, сомнений не вызывающей, то во всяком случае времени его написания, я хотел бы продолжить. Мы остановились на появлении этой формулы, которую в этом году я хотел бы рассмотреть в полном ее объеме и эволюции — «заботиться о самом себе» (heautou epimeleisthai). Эта формула — вы, конечно, помните, в каком контексте она появилась. Контекст этот весьма характе-

рен для всех диалогов платоновской юности, тех, что называют сократическими: политико-социальный пейзаж, мирок молодых аристократов, которые по своему положению — первые в городе и призваны осуществлять в нем какую-то власть над согражданами. Это молодые люди, с ранних лет снедаемые желанием взять верх над прочими, над соперниками внутри города, а также над соперниками вне его, короче, заниматься действенной, авторитетной и победоносной политикой. Но вопрос в том, действительно ли авторитет, обеспеченный их происхождением, принадлежностью к аристократической среде, богатством — как это было в случае Алкивиада — в самом ли деле авторитет, позволивший им вступить в игру, делает их способными управлять как должно? Это, стало быть, мир, в котором оказывается под вопросом прямая связь между положением «первых» и способностью управлять: самим собой приходится заняться постольку, поскольку надо управлять другими. И это первый круг, первое, из чего складывается контекст.

Вторая его составляющая, несомненно связанная с первой, это проблема педагогики. Это критика педагогики, столь характерная для сократических диалогов, критика двух форм педагогики. Конечно, критикуется воспитание, практика воспитания в Афинах, ее сравнивают — и это сравнение далеко не в пользу афинян — со спартанским воспитанием, которое было предметом неустанных забот и подчинялось общим строгим правилам. Афинское воспитание также сопоставляется, — что более неожиданно и не так часто встречается в сократических диалогах, впрочем, тоже отнюдь не в пользу Афин, — с восточной мудростью, с мудростью персов, которые приставляют к царевичам четырех нужных наставников, четырех великих учителей, способных научить их четырем главным добродетелям. Это одно направление критики педагогической практики в Афинах. Другое ее направление — это, конечно, критика того, как складываются и развиваются любовные отношения между мужчинами и мальчиками. Любовь к мальчикам в Афинах не нисходит до задачи воспитания, что могло бы послужить ей оправданием и основанием.[1] Взрослые мужчины преследуют юношей, пока те юны. Но они оставляют их в том критическом возрасте, когда, перестав быть детьми и уйдя из под опеки, лишившись руководства со стороны учителей в

школе, они как раз и нуждаются в наставлении, в подготовке к другой деятельности, к которой их совсем не готовил учитель, — к тому, чтобы заниматься политикой. Отсюда нужда — в связи с этим двойным дефектом педагогики (детской и «любовной») — в заботе о себе. На этот раз вопрос «заботы о себе» (epimeleia heautou) касается, если угодно, не «управляющих», но «управляемых». Но, по правде говоря, вы видите, вопросы эти связаны между собой: заботиться о себе, чтобы мочь управлять, и заботиться о себе в той мере, в которой тобой недостаточно или не так как нужно управляли. «Управлять», «быть управляемым», «заботиться о себе» — перед нами некая цепочка, последовательность, история которой будет долгой и запутанной, вплоть до установления великой пастырской власти в христианской церкви III— IV вв.[2]

Третья составляющая контекста, в котором возник этот вопрос, императив, предписание «займись самим собой», это, конечно, — и перед нами снова элемент, характерный для сократовских диалогов, — незнание. Незнание, представляющее собой одновременно незнание тех вещей, которые нужно знать, и незнание самого себя как не знающего эти вещи. Алкивиад, как вы помните, думал, что без труда ответит на вопрос Сократа и скажет, что же это такое, хорошее управление городом. Он даже думал, что уже определил его, сказав, что это то, что обеспечивает согласие граждан. И вот оказывается, он не знает, что это за согласие, и даже не знает того, что сам этого не знает. Итак, как видите, все это — три этих вопроса: осуществление политической власти, педагогика, само себя не знающее незнание — образует хорошо известный пейзаж сократических диалогов.

И все же, коль скоро это как раз то, что нас занимает, я хотел бы подчеркнуть, что появление императива «заботы о себе», несмотря ни на что, отмечено чем-то не совсем обычным в самом ходе изложения, в развертывании текста «Алкивиада», где в 127e и выставляется требование «заботиться о себе». Логика изложения проста. Она намечена уже тем общим контекстом, о котором я вам говорил: Сократ только что доказал Алкивиаду, что тот не знает, что такое согласие, что не знал даже того, что не знает, что такое хорошее управление. Итак, Сократ только что доказал это Алкивиаду, и тогда Алкивиад

пришел в отчаяние. И Сократ утешает его, он говорит: не так уж это непоправимо, не горюй, тебе ведь не пятьдесят стукнуло, ты молод, значит, у тебя есть время. Время на что? Тут-то и можно подумать, что ответ, который мог бы последовать, который напрашивается — и так, несомненно, ответил бы Протагор,[3] — будет таким: да, правда, ты этого не знал, но ты молод, тебе не пятьдесят, стало быть, у тебя есть время на то, чтобы подучиться; научиться управлять городом, побеждать врагов, убеждать народ, выучиться красноречию, без которого никак, и т. д. Но этого-то Сократ и не говорит. Сократ говорит: ты невежда, но ты молод, значит, у тебя есть время, но не на то, чтобы учиться, а на то, чтобы заняться собой. И вот как раз здесь, в этих «ножницах» между «обучением», которое было бы обычным, ожидаемым выводом в подобном разговоре, и требованием «заботы о себе», между педагогикой, понятой как обучение, и другой культурной формой, обозначаемой как paideia (мы подробно поговорим о ней позже), в которую входит то, что можно было бы назвать «культурой себя», «образованием себя», или, как сказали бы немцы,[4] Selbstbildung (самообразование), и возникает известное число проблем, имеющих, как мне кажется, отношение к тому, как сообразуются друг с другом философия и духовность в античном мире.

Предварительно сделаю одно замечание. Я вам говорил, что формула «озабочения собой» впервые появляется в платоновских текстах в «Алкивиаде», но нужно вернуться к вопросу о датировке диалога. Именно в этом диалоге — вы сразу это заметите, когда я задержусь на нем подольше, — вполне эксплицитно спрашивается о том, что это значит, заботиться о себе самом, и в этом вопросе очень методично различаются две его створки: что это такое «сам», и что подразумевается под «заботой». Здесь перед нами действительно первое теоретическое осмысление и, даже можно сказать, единственный пример общей теории заботы о себе среди всех платоновских текстов. Это можно считать первым крупным теоретическим явлением epimeleia heautou. Но только все же нельзя забывать при этом, нельзя упускать из виду, что требование заботы о себе, эта практика, или, скорее, совокупность практик, в которых должна проявляться забота о себе, что эта совокупность практик на деле уходит корнями в очень древние практики, способы по-

ведения, типы и особенности опыта, которые составили ее исторический фундамент, и это произошло задолго до Платона и Сократа. То, что истины не достичь вне определенной практики, или некоторой совокупности практик, совершенно особенных, изменяющих самый способ бытия субъекта, изменяющих его самого, сообщающих ему новое качество и преобразующих его, — это убеждение дофилософское, породившее великое множество более или менее ритуализованных процедур. Если угодно, задолго до Платона, задолго до того, как был написан «Алкивиад», задолго до Сократа существовала целая «технология себя», которая имела отношение к знанию, шла ли речь о частных познаниях или вообще о доступе к истине как таковой.[5] Представление о том, что для получения доступа к истине нужно привести в действие некоторую технологию себя, находило в архаической Греции, как и в целом ряде культур, если не во всех, воплощение в известном числе практик, которые я просто перечисляю, упоминаю о них в самом общем виде.[6] Во-первых, это обряды очищения: нельзя обращаться к богам, нельзя приносить жертвы, нельзя слушать оракула и невозможно понять, что он сказал, нельзя воспользоваться сном, который просвещает, так как он доносит темные, но дешифруемые знаки, — всего этого нельзя делать, если ты прежде не очистился. Практика очищения как обычай необходимый, предваряющий встречу не только с богами, но и с тем, что могут сказать нам боги истинного, — это повсюду обсуждаемая, известная и засвидетельствованная давным-давно, еще в классической Греции, а также в Греции эллинистической и, наконец, во всем римском мире, практика. Без очищения не может быть никакого соприкосновения с хранимой богами истиной. Другие техники — я выбираю почти что наугад и, конечно, не занимаюсь систематизацией — это техники концентрации души. Душа представляет собой нечто подвижное. Душа, дыхание — это что-то такое, что может приходить в возбужденное состояние, подвергаться внешнему воздействию. И надо следить за тем, как бы эта душа, это дыхание, эта pneuma, не рассеялась. Надо остерегаться подставлять ее грозящим извне опасностям, следить за тем, чтобы что-то внешнее или кто-нибудь посторонний не овладели ею. Нужно также смотреть, чтобы в миг смерти она не рассеялась. Надо, стало быть,

концентрировать душу, pneuma, собирать ее, стягивать на себе самой, чтобы обеспечить ей существование, прочность, которая предохранит ее от распада, позволит длиться, сопротивляться в течение всей жизни и не рассеяться, когда придет смерть. Другая техника, другая процедура, свойственная этим технологиям себя, — техника отрешения, у которой есть имя, и, как вы знаете, ему была суждена долгая судьба в истории западной духовности, имя это — anakhôrêsis (отшельничество). Отрешение в этих архаичных техниках себя — это некоторый способ отступить от мира, отсутствовать, — не покидая при этом своего места в нем, — в мире, который по-прежнему твой, способ оборвать все внешние связи, не ощущать, не замечать происходящего вокруг, стать как бы слепым и в упор не видеть того, что прямо перед глазами. И это техника, если угодно, техника наличного отсутствования. Человек по-прежнему здесь, его видят другие. Но его нет, он — где-то в другом месте. Четвертый пример, и повторю, что это просто примеры, — практика выносливости, которая, впрочем, связана и с концентрацией души, и с уходом (anakhôrêsis) в себя, позволяющими переносить боль и мучительные испытания, а равно противиться представляющимся соблазнам.

Итак, в архаической греческой цивилизации существовала вся совокупность этих практик, а также немало других. По сю пору нам непрестанно попадаются их следы. К тому же большинство из них уже были интегрированы в то хорошо известное духовное, религиозное или философское движение, каковым был пифагореизм с его аскетическими составляющими. Я приведу только два примера этой технологии себя в пифагореизме.[7] Я беру эти два примера, потому что им также будет суждена долгая жизнь, мы встретим упоминания о них в римскую эпоху, в I и II веках нашей эры, и в разные времена их позаимствуют многие другие философские школы. Например, очищающее приготовление ко сну. Ведь для пифагорейцев видеть сны означает соприкасаться с божественным миром, тем, что по ту сторону смерти, он же — мир истины, поэтому ко сну надо готовиться.[8] Время перед сном, стало быть, надо посвятить ритуальным практикам, которые очистят душу и тем самым приготовят ее к вхождению в мир божественного, к пониманию видений, посланий и истин, явленных в более или

менее двусмысленном облике. Имеются разные техники очищения: слушание музыки, вдыхание благовоний и, конечно, досмотр сознания (l'examen de conscience).[9] Восстановить весь прожитый день, вспомнить ошибки, которые совершил, и, значит, отторгнуть их и очиститься от них посредством самого акта припоминания — эту практику всегда возводили к Пифагору.[10] Не имеет значения, был он в самом деле ее зачинателем или нет. Во всяком случае, это важная пифагорейская практика, и вы знаете, как широко она была распространена. Я взял бы также другой пример из очень многочисленных примеров технологии себя, техник себя, которые можно встретить у пифагорейцев: технику испытания. Это значит: устроить так, чтобы тебя что-то соблазняло, поставить себя в положение искушаемого и проверить, можешь ли ты устоять. Эти практики, и в этом случае тоже, очень древние. Их история давняя, и засвидетельствованы они очень поздно. В качестве примера я просто приведу одно место из Плутарха (конец I—начало II века). Плутарх в диалоге «О демоне Сократа» рассказывает, вернее, это рассказ одного из собеседников, явно выражающего позицию пифагорейцев, о таком небольшом испытании: утро начинается с долгих, трудных, утомляющих физических упражнений, цель которых — вызвать аппетит. И как только с этим покончено, велят накрыть роскошные столы и подать чрезвычайно обильный завтрак, состоящий из самых соблазнительных блюд. Испытывающий себя садится перед ними, смотрит на них, погружается в размышления. Затем зовет рабов. Он отдает завтрак рабам, а сам довольствуется крайне скудной пищей, той, что обычно едят рабы.[11] Конечно, надо будет вернуться ко всему этому и посмотреть, как эти техники развивались.[12]

Я рассказал вам об этом, чтобы показать, что еще до того, как в философии Платона появилось понятие epimeleia heautou, засвидетельствован вообще, и в частности пифагорейцами, целый ряд техник, говорящих о наличии чего-то такого, как забота о себе. Нельзя забывать, ведя этот по-прежнему общий разговор о техниках себя, что даже у Платона, и даже если верно, — как я постараюсь вам показать, — что всякая забота о себе сводится для него, сведена им, к форме познания и самопознания, найдется множество следов таких техник. На-

пример, вам встретятся очевидные свидетельства техники сосредоточения души, души концентрирующейся, собирающей себя. К примеру, в «Федоне» сказано, что нужно приучать душу к тому, чтобы из всех частей тела она собиралась в себя, сосредоточивалась сама по себе и жила, насколько возможно, наедине с собой.[13] В том же «Федоне» говорится, что философия «берет душу под свое покровительство».[14] <...*> У Платона вы также встретитесь, и все в том же «Федоне», с практикой отрешения, anakhôrêsis, ухода в себя, внешним проявлением которого будет, прежде всего, неподвижность (immobilité).[15] Душевный и телесный покой: стойкость тела, которое закалено, покой души, которая не волнуется, которая некоторым образом закрепилась на себе самой, на своей оси, и ничто не заставит ее сойти с нее. И это, конечно, знаменитый образ Сократа, упомянутый в «Пире». Сократа, который, как вы знаете, на войне мог забыть обо всем, стоял неподвижно, как столб, босой на снегу, не чувствительный ко всему, что творится вокруг.[16] У Платона вы также найдете примеры всех этих практик выносливости, сопротивления искушению. Таково, там же в «Пире», изображение Сократа, возлежащего возле Алкивиада и не позволяющего себе никаких вольностей.[17]

Я думаю, что расползание этих техник себя по платоновским текстам было, впрочем, лишь первым шагом в целом ансамбле смещений, реактиваций, организации и реорганизации этих техник внутри того движения, которое должно было стать великой «культурой себя» в эллинистическую и римскую эпохи. Конечно, техники такого рода вам встретятся у неоплатоников и неопифагорейцев, это само собой разумеется. Но вы найдете их также у эпикурейцев. Вы их найдете — перемещенными в иную среду, иначе истолкованными — у стоиков, мы в этом убедимся. Но если, к примеру, вспомнить об устойчивости (immobilité) мысли, ее недоступности любым возмущениям, как внешним, что обеспечивает ее надежность, securitas, так и идущим изнутри, что делает ее самодостаточной, сообщая tranquillitas (если воспользоваться языком римских стоиков),[18] так вот, вполне очевидно, что эта иммобилизация мысли

* Слышно только: «и... философия как руководство, или терапия души, интеграция в философствование техники собирания, сосредоточения, стягивания души».

представляет собой явную транспозицию и переработку внутри некоторой технологии себя с явно иными общими параметрами этих самых практик, о которых я только что говорил. Или, например, понятие отрешения. Это форма ухода в себя, уже названная anakhôrêsis; подразумевается, что некто удаляется в себя, обрывая связи с внешним миром (с теорией этого ухода мы встретимся в римском стоицизме). В частности, у Марка Аврелия вы найдете очень длинный пассаж, который я постараюсь разобрать с вами, на тему об anakhôrêsis eis heauton (отрешения в себя, ухода в себя и к себе).[19] Вы найдете — также у стоиков — целый ряд техник, связанных с очищением представлений, с последовательной верификацией phantasiai по мере их представления, практику, которая позволяет отделить чистые представления от нечистых, те, которые можно допустить в душу, от тех, которые нужно гнать от себя. За всем этим угадывается, если угодно, какое-то неудержимое разрастание, которое может быть понято в терминах непрерывного развития, включающего, однако, ряд важных моментов, отмеченных существенными сдвигами и реорганизацией целого. И мне кажется, что Платон, платоновский «момент» и, в частности, текст «Алкивиада» — это свидетельство одного из таких ключевых моментов, когда происходит прогрессивная реорганизация всей этой старой технологии себя, которая существовала задолго до Платона и до Сократа. Все эти старые техники себя, как мне кажется, претерпели у Платона в «Алкивиаде» или где-то на пути от Сократа к Платону глубокую реорганизацию. Во всяком случае, в философском мышлении вопрос epimeleia heautou (заботы о себе) на ином уровне и с иными целями, в формах, отчасти отличных от прежних, восстанавливает какие-то элементы, ранее присущие техникам, о которых я упоминал.

После того, что было сказано о первом появлении в философии и в то же время о технической преемственности всего этого, я хотел бы вернуться к тексту «Алкивиада», в частности, к 127e, где говорится: надо заботиться о себе самом. Да, следует позаботиться о себе самом, но... Потому-то я все время и возвращаюсь к этому тексту, что едва Сократ произнес: «Надо заботиться о себе самом», — как его охватывает сомнение. Он умолкает на миг и потом говорит: это славно, заботиться о се-

бе, но всегда есть риск ошибки. Мы рискуем ошибиться, потому что не очень-то знаем, что нужно делать, когда мы хотим позаботиться о себе, и вместо того чтобы вслепую исполнять предписание «позаботимся о самих себе», не лучше ли спросить себя: ti esti to hautou epimeleisthai (что это означает — заботиться о себе)?[20] Любой человек хорошо знает, или знает приблизительно, что значит позаботиться об обувке. Есть даже особое ремесло сапожника. Сапожник хорошо разбирается в сапожном деле. Также все прекрасно знают, что значит заботиться о своих ногах. Врач (или учитель в гимнасии) всегда даст совет, он — знаток этого дела. Но «заботиться о себе» — кто в точности скажет, что это такое? И вот текст начинает очень естественно распадаться на две части, исходя из двух вопросов. Во-первых, о чем именно нужно заботиться, что это такое «сам» (soi) из императива «нужно заботиться о себе», что это за предмет заботы? И во-вторых, в «заботиться о себе» говорится о заботе. В какой форме должна осуществляться эта забота, в чем она состоит, коль скоро главная мысль диалога такова: если мне следует заботиться о себе, так это для того, чтобы мочь управлять другими, править в городе? Нужно, стало быть, чтобы забота о себе была такой, чтобы из нее возникло одновременно искусство (tekhnê, умение) правления, которое позволит мне хорошо управлять другими. В итоге, в следующих друг за другом двух вопросах (что такое «сам»; что это за «забота») спрашивается, по сути, об одном и том же: нужно дать такое определение себя самого и заботы, чтобы из него получилось знание, потребное для управления другими. Такова, следовательно, цель второй части диалога, второй его половины, которая начинается со 127e. И вот ее-то я и хотел бы теперь рассмотреть не спеша, по порядку. Сначала первый вопрос: что такое я сам (soi-même), о котором надо заботиться? И во-вторых, в чем должно заключаться это занятие собой, эта забота, эта epimeleia?

Первый вопрос: что такое я сам? Я думаю, что надо сразу отметить, как поставлен этот вопрос. Он поставлен любопытным образом, потому что, как видим, в связи с ним — с этим вопросом «что значит сам?» — совершенно естественно возникает мысль о Дельфийском оракуле, о Пифии, о том, что говорит Пифия, а именно: нужно познать самого себя (gnônai

heauton).[21] И это уже второй раз, когда текст отсылает к оракулу, а точнее, к предписанию, которому должны следовать те, кто пришел испросить совета. Впервые о нем заходит речь, вы, может быть, помните, когда Сократ, беседуя с Алкивиадом, говорил ему: очень хорошо, ты хочешь править в Афинах; тебе придется одолевать своих врагов в самом городе, биться или соперничать со спартанцами и персами. А уверен ли ты в том, что достаточно силен, хватит ли у тебя на это способностей, достанет ли богатства и, прежде всего, получил ли ты подходящее образование? И поскольку Алкивиад колеблется с положительным ответом, — если тут вообще нужен какой-то ответ, — то Сократ говорит ему: но, в конце концов, соберись немного, подумай о том, что ты собой представляешь, какое образование ты получил, ты по крайней мере немного узнаешь себя самого (намек, впрочем, явный, на gnôthi seauton[22]). Но вы видите, что это первая отсылка, находящаяся в той части текста, которую мы разбирали в прошлый раз, я бы сказал, что она не обязывающая и сделана мимоходом. Там gnôthi seauton нужно просто для того, чтобы побудить Алкивиада задуматься немного серьезнее о том, что он собой представляет, на что способен, о тяжести дел, которые его ожидают, если он будет управлять городом. Здесь же gnôthi seauton появляется совсем по другим причинам и на ином теоретическом уровне. Действительно, теперь мы знаем, что нужно заниматься собой. И вопрос в том, чтобы узнать, что такое «мы сами». Что означает это heautou из формулы epimeleisthai heautou? Нужно gnônai heauton, говорится в тексте. По-моему, надо хорошенько разобраться с этим вторым случаем, вторым упоминанием Дельфийского оракула. Никоим образом Сократ не хочет сказать: ты должен узнать, каков ты, что́ ты можешь, какая у тебя душа, какие влечения, смертный ты или бессмертный и т. п. Вовсе не это он хочет сказать. Его вопрос некоторым образом методологический и формальный, однако, я думаю, капитальнейший во всем этом развитии текста: нужно узнать, что такое heauton, что такое сам (soi-même). [Спрашивается], стало быть, не «что ты за животное, какова твоя природа, из каких элементов она состоит?», но «к чему относится возвратное местоимение heauton, что это за элемент, в котором субъект и объект — одно и то же? Это ты сам должен заняться собой; заботишься о себе именно ты; и по-

том, ты заботишься о чем-то таком, что представляет собой то же самое, что и ты сам, [то же,] что и субъект, который «заботится о», это ты сам в качестве объекта. Текст, впрочем, говорит об этом ясно: нужно знать, что такое auto to auto.[23] Что это за тождество, которое наличествует, так сказать, по обе стороны заботы — как ее субъект и как ее объект? Что это такое? Итак, перед нами методологическое вопрошание о смысле того, что обозначено возвратной формой глагола «заботиться о себе». И это была вторая отсылка к предписанию «нужно познать самого себя», но вы видите, это уже не просто мудрый совет, который был дан чуть выше, когда Алкивиаду было сказано: задумайся немного о твоем плохом образовании и о том, как мало ты можешь. Так что же такое это heauton, или, скорее, на что оно указывает? Я сразу перехожу, если угодно, к ответу. Вы его знаете, он сотни раз давался в диалогах Платона: «Psukhês epimelêteon» (нужно заботиться о своей душе),[24] — говорит он, заключая некую логическую цепочку, о которой я еще скажу. В этом текст «Алкивиада» верен целому ряду других высказываний из других диалогов; например, в «Апологии Сократа», когда Сократ говорит, что он побуждает своих афинских сограждан, а впрочем, каждого встречного, заняться своей душой (psukhê), с тем чтобы она стала как можно лучше;[25] вы также встретите это выражение в «Кратиле», где по поводу Гераклита и всеобщей текучести сказано, что не стоит полагаться на одни только имена «therapeuein hauton kai tên psukhên» (ублажая себя и свою душу): сопряжение heaton/psukhê здесь очевидно;[26] вот вам также известное место из «Федона»: «Если душа бессмертна, она требует заботы (epimeleias deitai)».[27] Итак, когда в «Алкивиаде» в итоге говорится: «Что такое „сам", о котором надо заботиться? — Это душа», — то эта формулировка отражает множество вещей, многие темы, которые можно встретить, которые действительно присутствуют в других платоновских текстах. Но я думаю, что и способ, с помощью которого тут приходят к определению heauton как души, и само понимание души все же достаточно отличаются от того, что мы имеем в других диалогах. Ведь в самом деле, дойдя до того места в «Алкивиаде», где сказано: «о душе прежде всего надо печься, о собственной душе», можно подумать, что это очень похоже на то, что сказано в «Государстве». «Ал-

кивиад» в некотором смысле мог бы быть инверсией «Государства», где, как вы знаете, собеседники, спрашивая о том, что такое справедливость и что означает для человека быть справедливым, очень скоро понимают, что не могут ответить на этот вопрос, и от мелких букв закона справедливости, какими он записан в отдельной душе, переходят к чтению больших букв закона города, чтобы легче было читать и проще разобраться с тем, что такое справедливость: хочешь знать, что такое справедливость в душе человека, погляди, что она такое в городе.[28] Так вот, почему бы не считать, что в «Алкивиаде» проходится тот же путь, только в обратном направлении; собеседники хотят знать, что означает умелое управление городом, в чем заключается доброе согласие его жителей, что такое справедливое правление, и спрашивают о том, что такое душа, ища в отдельной душе analogon и модель устройства города. Иерархическое устроение и деятельность души должны прояснить вопрос об искусстве правления.

Так вот, в диалоге все происходит не совсем так. Нужно приглядеться к тому, как Сократ и Алкивиад приходят в своих рассуждениях к определению (оно одновременно самоочевидно и вместе с тем парадоксально) «себя» как души. То, как они это делают, очень показательно, анализ, который приведет нас от вопроса «что такое сам?» к ответу «я — это моя душа», начинается с небольшой обоймы вопросов, которые я, с вашего позволения, подытожил бы так:[29] когда говорят «Сократ беседует с Алкивиадом», то что это означает? Ответ ясен: хотят сказать, что Сократ пользуется языком. Это простой пример и в то же время очень показательный. Поставленный вопрос — это вопрос о субъекте. «Сократ беседует с Алкивиадом» — что это значит, — спрашивает Сократ, т. е. какого такого субъекта имеют в виду, когда упоминают о словах Сократа, с которыми он обращается к Алкивиаду? Речь, стало быть, идет о том, чтобы внутри речевого акта провести разделительную линию, которая позволит выделить, отличить субъекта речи от совокупности элементов (слова, шумы и т. д.), составляющих само это действие и делающих его возможным. В итоге требуется, если угодно, сделать так, чтобы субъект речи обнаружил себя как нечто несводимое к ее элементам. И это своеобразное лезвие, которым сократовский вопрос отсекает субъекта от

действия, не раз будет использовано, оно найдет применение в ряде случаев — простых и очевидных, — позволяя отличить субъекта действия от всех применяемых им орудий, приспособлений, технических средств. Так, несложно установить, что, к примеру, в сапожном деле есть, с одной стороны, всякие орудия, сапожный нож например, а с другой — тот, кто ими пользуется, сапожник. В музыке — инструмент (цитра) и музыкант. Музыкант — это тот, кто пользуется музыкальными инструментами. Но то, что кажется очень легким, когда речь идет о действиях, если угодно, «орудийно-опосредованных», сохраняет смысл, когда спрашивается уже не только об инструментальной деятельности, но о действиях самого тела. Когда, например, двигают руками, манипулируя с какой-нибудь вещью, то что при этом происходит? Есть руки и есть тот, кто ими пользуется, — нечто элементарное (l'elément), субъект, пользующийся руками. Когда смотрят на что-нибудь, что делают? Пользуются глазами, т. е. имеется некоторое начало (un élément), которое пользуется глазами. И вообще, когда тело что-то делает, то потому, что есть некоторое начало (un élément), которое телом пользуется. Но что это за начало, которое пользуется телом? Очевидно, что это не само тело: тело не может собой пользоваться. Может быть, надо сказать, что тот, кто пользуется телом, — это человек, понимаемый как составленный из души тела? Разумеется, нет. Потому что даже будучи просто составной частью, даже если допустить, что где-то тут рядом обретается душа, даже в качестве помощника тело не может быть тем, кто пользуется телом. Так что это за начало (un élément), которое одно только и может пользоваться телом, частями тела, его органами, а значит, орудиями и, в конечном счете, речью? Это душа и ничем другим оно быть не может. Значит, субъектом всех телесных, инструментальных, речевых действий является душа — поскольку она пользуется речью, орудиями и телом. Итак, мы подошли к понятию души. Но, вы видите, что душа, к которой мы подобрались с помощью хитрого рассуждения по поводу «пользования чем-то» (я не замедлю вернуться к вопросу о смысле этого «пользования»), не имеет, к примеру, ничего общего с душой, пленницей тела, ждущей освобождения, какова она в «Федоне»;[30] у нее нет ничего общего с крылатой, запряженной в колесницу душой, ко-

торую надо направить к благу (из «Федра»)[31]; и это тем более не душа, образующая некоторую иерархию приводимых к согласию начал, какой она описана в «Государстве».[32] Она — душа лишь постольку, поскольку является субъектом действия, поскольку пользуется телом, органами тела, орудиями и т. д. И употребляемое мной здесь французское слово «пользоваться» (se servir de) — это на самом деле перевод одного греческого глагола, очень важного и многозначного. Это глагол khrêsthai и существительное khrêsis. Оба слова непростые, и их историческая судьба была долгой и важной. Khrêshtai (khraômai — я пользуюсь) на самом деле обозначает разные типы отношений с чем-либо или с самим собой. Конечно, khraômai означает «я пользуюсь», «я использую» (орудие, инструмент) и т. д. Но равным образом khraômai может означать способ поведения, то, как я обхожусь с чем-либо. Например, смысл выражения ubriskhôs khrêsthai таков: действовать силой (se comporter avec violence) (мы говорим «прибегать к насилию» (user de violence); как видите, «прибегать» уже не имеет этого смысла использования, оно означает «действовать силой»). Итак, khraômai это одновременно некоторая манера поведения. Khrêsthai означает также определенный тип отношений с другими. Когда, например, говорится theois khrêsthai (прибегнуть к богам), то это не значит, что богов используют в каких-либо целях. Это означает, что с богами установлены такие отношения, какими они и должны быть, такие, которые полагается иметь. Это значит: почитать богов, отправлять их культ, делать все как надо. В выражении hippô khrêsthai (воспользоваться лошадью) говорится не о том, что лошадь привели для того, чтобы делать с ней все что угодно. Оно означает, что с ней обходятся как должно, пользуются сообразно с правилами, заложенными в искусство запрягания или верховой езды. Khraômai, khrêsthai обозначают также некоторое отношение к себе самому. Смысл выражения epithumiais khrêsthai — не «воспользоваться страстями для чего-либо», но просто «отдаться страстям». Orgê khrêsthai — это не «воспользоваться гневом», но «уступить гневу», «разгневаться». Итак, вы видите, когда Платон или Сократ прибегают к понятиям khrêsthai и khrêsis, чтобы с их помощью уловить это самое heauton (и то, к чему оно относится) из выражения «заботиться о себе самом», на самом деле они говорят не о том, что

душа пользуется своим телом и прочим, что есть в мире, как орудием, они имеют в виду позицию, в каком-то смысле совершенно особенную, стороннюю позицию субъекта по отношению к тому, что его окружает, к вещам, которые находятся в его распоряжении, но также и по отношению к другим, с которыми он так или иначе связан, к его собственному телу и, наконец, к себе самому. Можно сказать, что когда Платон пользуется понятием khrêsis, для отыскания этого «себя», о котором надо заботиться, то открывает он при этом вовсе не душу-субстанцию, но душу-субъект. И с этим понятием khrêsis мы снова и снова будем встречаться на протяжении всей истории заботы о себе и форм этой заботы.* Особенное значение оно, это понятие khrêsis, приобретет у стоиков. На нем, полагаю, будет строиться вся теория и практика заботы о себе у Эпиктета:[33] озаботиться собой будет означать заниматься собой как «субъектом чего-то», определенных действий — субъектом инструментального действия, взаимоотношений с другими, субъектом поведения и действования вообще, а также субъектом по отношению к себе самому. И только о таком себе самом, об этом пользующемся (qui se sert), ведущем себя, вступающем в такой тип отношений субъекте надлежит всемерно печься. Заботиться о себе как о субъекте khrêsis (со всей его полисемией: субъект разных действий, форм поведения, отношений, занимаемых позиций) — об этом идет речь. Душа как субъект, и вовсе не душа как субстанция — вот к чему приводит, на мой взгляд, раскручивание заданного в «Алкивиаде» вопроса: кто такой этот «сам», каким смыслом следует наделять «о себе», когда говорят, что нужно заботиться о себе самом?

Теперь, когда мы подошли к этому моменту, можно привести в качестве короллария, или следствия, три небольших пояснения, которые по отношению к общему развитию текста можно счесть дополнительными и пограничными, но которые, полагаю, очень важны в плане историческом. В самом деле, коль скоро забота о себе должна распространяться на душу, понимаемую как субъект, эту заботу теперь можно внятно отличить от трех других занятий, которые — по видимости, или, по крайней мере, на первый взгляд — могут сойти за заботу о се-

---

* В рукописи уточняется, что оно есть у Аристотеля.

бе: речь пойдет о враче, о хозяине дома и о влюбленном.[34] Сначала врач. Когда врач, знакомый с искусством врачевания, умеющий поставить диагноз, назначить лекарства и вылечить больного, заболев, применяет все это к себе самому, можно ли сказать, что он заботится о себе? Разумеется, ответ будет «нет». Потому что когда он себя обследует, ставит себе диагноз и назначает лечение, чем на самом деле он занимается? Не самим собой в том смысле, о котором мы только что сказали, — самим собой как душой, душой-субъектом. Он занимается своим телом, т. е. как раз тем, чем он пользуется. Телом своим он занимается, а не самим собой. Стало быть, тут должна быть разница, различие по цели, предмету, но также и по существу [между] tekhnê врача, применяющего свои познания к самому себе, и той tekhnê, которая позволяет человеку заботиться о себе самом, т. е. озаботиться своей душой как субъектом. Таково первое отличие. Второе, пример хозяина. Когда добропорядочный глава семейства, хороший хозяин дома, хороший собственник заботится о своем имении и состоянии, о его умножении, благосостоянии семьи и т. п., можно ли сказать, что он заботится о себе? Рассуждение то же, нет нужды повторяться. Он занят своим имением, тем, что у него есть, но не [самим] собой. И наконец, третий случай. Можно ли сказать, что увивающимся за Алкивиадом интересен сам Алкивиад? Их поведение доказывает обратное: не Алкивиад им интересен, а только его тело, красота его тела, ведь они оставляют его тотчас, как только он взрослеет и теряет в привлекательности. Строго говоря, заботиться о самом Алкивиаде означает заботиться не о его теле, но о его душе, поскольку она — субъект действования и может более или менее успешно пользоваться своим телом, своими склонностями, дарованиями и т. д. Вы, таким образом, хорошо видите, что то обстоятельство, что Сократ ждал, когда Алкивиад повзрослеет, когда поблекнет блеск его юности, чтобы заговорить с ним, доказывает, что в отличие от прочих влюбленных и преследователей Алкивиада Сократ заботится о самом Алкивиаде, о его душе, о его душе как субъекте действования. Точнее сказать, Сократа заботит то, как Алкивиад будет заботиться о себе самом.

И я думаю (мне кажется, что на это стоит обратить внимание), именно это и определяет позицию учителя применитель-

но к epimeleia heautou (заботе о себе). Потому что забота о себе — это что-то такое, что, как вы сами в том убедитесь, обязательно должно быть опосредовано кем-то другим, учителем.[35] Невозможно заботиться о себе без посредства учителя, без учителя нет заботы о себе. Но от чего зависит позиция учителя, и о чем он заботится прежде всего, так это о том, как сможет заботиться о себе его подопечный. В отличие от врача или главы семьи он не заботится о теле, не заботится об имуществе. В отличие от учителя в школе он не заботится о том, чтобы развить умения и способности обучаемого, не стремится научить его красиво говорить, не учит побеждать соперника и т. д. Учитель — это тот, кто заботится о том, как заботится о себе его ученик, и для кого любовь к своему ученику — это способ позаботиться о его заботе о самом себе. Своей бескорыстной любовью к юноше он являет ему образец того, как сам юноша должен заботиться о себе в качестве субъекта. И если я останавливаюсь на этих трех кратких пояснениях, касающихся врача, главы семейства и влюбленных, если я подчеркиваю значение этих примеров, играющих в построении текста роль, скорее, связующую, так это потому, что они, на мой взгляд, поднимают вопросы, которые впоследствии станут весьма важными для истории заботы о себе и ее техник.

Прежде всего мы увидим, что вопрос о том, как соотносятся между собой забота о себе и медицина, забота о себе и уход за телом, забота о себе и образ жизни, периодически встает снова и снова. Вот, например, вопрос об отношениях между заботой о себе и диететикой. Если Платон в этом своем тексте ясно показывает коренное отличие диететики от заботы о себе, то последующая история заботы о себе и диететики явит нам все возрастающее смешение этих понятий, — чему есть куча причин, в которых мы попробуем разобраться, — вплоть до того, что одной из главных форм заботы о себе в эллинистическую и, прежде всего, в римскую эпохи, в I и II веках, сочтут именно диететику. Так или иначе диететика как общий режим ухода за телом и душой станет одной из главных форм заботы о себе. Кроме того, также периодически будет подниматься вопрос о соотношении между заботой о себе и общественной деятельностью, частными обязанностями отца семейства, мужа, сына, владельца имущества, рабов, и т. д — всем тем, что греки, как

вам известно, объединяли под общим именем «хозяйство». Совместима ли забота о себе со всеми этими обязанностями? Вопрос этот тоже станет фундаментальным. Разные философские школы будут решать его по-разному. Грубо говоря, эпикурейцы будут склонны к тому, чтобы как можно решительнее разделять домоведение и заботу о себе. Зато у стоиков, напротив, вы увидите их переплетение, которое они попытаются сделать как можно более тесным. Наконец, на протяжении столетий также периодически будет возникать вопрос о том, как соотнести заботу о себе с любовными отношениями: не следует ли считать заботу о себе, которая возникает и может возникнуть только в отношении к Другому, также любовной связью? Тут-то и начнется долгая работа, которой хватит на всю историю греческой, эллинистической и римской цивилизаций и в ходе которой мало-помалу забота о себе будет отдаляться от эротики, становящейся обособленной практикой, занятием сомнительным, внушающим опасения и даже, возможно, предосудительным, по мере того как забота о себе будет превращаться в одну из главных тем этой культуры. Итак, разведение эротики и заботы о себе; диаметрально противоположное у стоиков и эпикурейцев решение вопроса о том, как соотносятся между собой забота о себе и «хозяйство»; и, наоборот, смешение диететики с заботой о себе — таковы главные направления эволюции. [36] <...*>

Примечания

[1] О педерастии как образовании см. давнее исследование Г. Н. Марру (H.-I. Marrou) в его «Истории античного образования» (Histoire de l'education dans l'Antiquité), 1-я часть, гл. III. Paris, Éd. du Seuil, 1948.

[2] Фуко впервые описывает установление «пастырской власти» христианской церковью (как воспроизведение-трансформацию темы еврейских пастырей) в курсе в Коллеж де Франс 1978 года (22 февраля). Итоговая разработка темы — в лекции 1979 г. «Omnes et singulatim: vers une critique dc la raison politique» // Dits et Écrits, op. cit.IV,

---

* Слышно только: «...и вы видите, что эти проблемы соотношения заботы о себе с медициной, семейными делами, частными интересами и эротикой...».

N 291, p. 145—147), и Фуко еще раз займется более тщательным и углубленным изучением структуры правитель—управляемый в курсе 1980 г., однако уже не столько в терминах «пастырской власти», сколько с точки зрения отношения, которое связывает субъекта с «актами истины» (см. резюме курса, id., N 289, p. 125—129).

[3] Протагор, родившийся в Абдерах в начале V века до н. э., к середине этого века хорошо известный софист в Афинах, где у него, несомненно, завязались прочные деловые отношения с Периклом. Платон выводит его в знаменитом диалоге, который носит его имя, именно в нем софист отстаивает свое право учить добродетели и брать за это деньги. Однако то, как ниже Фуко описывает обучение риторическому искусству убеждения и овладения, напоминает, скорее, реплики Горгия из одноименного платоновского диалога (452e).

[4] Bildung — образование, научение, формирование (Selbstbildung —самообразование). Это понятие получило широкое распространение в связи с Bildungsroman — романом воспитания, — образцом которого остаются «Годы учения Вильгельма Мейстера» Гете.

[5] О понятии «технология себя», или «техника себя», как особом предмете исторического исследования см.: Dits et Écrits, IV, N 344, p. 627; как процессе субъективизации, не сводимом к символической игре — id., p. 628; определение понятия — id., N 338, p. 545: «обдуманные и намеренные действия, с помощью которых люди не только устанавливают определенные правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, стать другими в своем единичном бытии, сделать свою жизнь собственным произведением».

[6] История техник себя в архаической Греции широко обсуждалась и до исследований Фуко 80-х годов. Долгое время все сводилось к толкованию одного отрывка из Эмпедокла, в котором говорится о Пифагоре как «человеке редкой мудрости, несравненном знатоке всякого рода ученых книг, ставшем сокровищницей знания. Ибо когда он напрягал все силы своего духа, то без помех мог видеть во всех подробностях все, что случалось за десять и за двадцать людских поколений» (*Porphyre*. Vie de Pythagore (*Порфирий*. Жизнь Пифагора) / trad. E. de Places. Paris, Les Belles Lettres, 1982, § 30, p. 50).

Сначала Л. Жерне (Anthropologie de a Grèce antique. Paris. Maspero, 1968, p. 252) и затем Ж.-П.Вернан (Mithe et Pensée chez les Grecs. Paris, Maspero, 1965, t. I, p. 114) усмотрели здесь прозрачный намек на особую технику, состоящую в контроле за дыханием, благодаря чему душа настолько концентрируется, что освобождается от тела и может свободно путешествовать в потустороннем. М.Детьенн также вспоминает об этих техниках в одной из глав Maitres de la verité dans la Gréce archaïque. Paris, Maspero, 1967, p. 132—133 (Idem. La Notion de daïmôn

dans le pythagorisme ancien. Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 79—85). Но Э. Р. Доддс (Dodds) еще раньше (в 1959) писал об этом в Les Grecs et l'Irrationel (глава «Les chamans grecs et les origines du puritanisme», фр. перевод. Paris, Flammarion, 1977, p. 139—160). Позже А. Жоли (H. Joly. Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis. Paris, Vrin, 1974) будет изучать отражение этих практик в платоновском дискурсе и деятельности Сократа, и, наконец, известно, что для П. Адо практики себя станут отправной точкой при понимании античной философии (см.: Exercices spirituels et Philosophie antique. Paris, Études augustininnes, 1981).

[7] Об организации первых пифагорейских общин и их духовных практиках мы знаем только из поздних источников датирующихся III—IV вв., таких как «Жизнь Пифагора» Ямвлиха (Платон в «Государстве», в 600 a—b, хвалит пифагорейский образ жизни, но не говорит, в чем он заключается. См.: *Burkert W.* (Буркерт В.) Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus, und Platon, Nuremberg, H. Karl, 1962 (англ. перевод Edwin L. Milnar: Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972; перевод проверен автором)).

[8] Фуко имеет в виду описания первоначальной пифагорейской общины: «Он считал, что воздействие на людей сначала осуществляется посредством чувств: если кто-либо видит прекрасные образы и формы или слушает прекрасные ритмы и песни, то такой человек начинает музыкальное образование с мелодий и ритмов, от которых излечиваются человеческие нравы и страсти и устанавливается первоначальная гармония душевных сил. Он также придумал средства сдерживать и исцелять болезни души и тела. [...] Когда его ученики вечером засыпали, он освобождал их от дневных волнений и впечатлений, очищал смятенный ум, и они спали спокойно и хорошо, их сны становились вещими». *Ямвлих.* О Пифагоровой жизни / Пер. Н. Ю. Мельниковой. М., 2002. С. 51—52. О значении сна в первой пифагорейской общине см.: *Detienne M.* La Notion de daïmôn..., op. cit., p. 44—45. См. также лекцию от 24 марта, второй час.

[9] См. лекцию от 27 января, второй час, и лекцию от 24 марта, второй час.

[10] Об окончании дня пифагорейцами см. лекцию от 24 марта, второй час.

[11] Le Démon de Socrate, 585a // *Plutarque*. Oeuvres morales, t. VIII / trad. J.Hani. Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 95 (*Плутарх*. О демоне Сократа // *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. 1997. С. 498). Фуко приведет тот же самый пример в лекции, которую он читал в октябре 1982, в Вермонтском университете: Dits et Écrits, IV, N 363, p. 801; см. также: Le Sousi de soi, op. cit., p. 75.

[12] Разбор техник испытания — в лекции от 17 марта, первый час.

[13] Нужно «как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей» (*Phedon*. 67 c // *Platon*. Oeuvres completes, t. IV—1 / trad. L.Robin. Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 19. *Платон*. Соч. В 4 т. М., 1993. Т. 2, с. 18—19). В конспекте Фуко уточняет, что эти техники могут применяться против рассеяния души, отсылая к другому месту из «Федона» (70a), где говорится об опасениях Кебета, что душа погибнет, расставшись с телом (id., p. 24; с. 21—22).

[14] «...Когда философия берет ее [душу] под свое покровительство и с тихими увещаниями...» (*Phedon*. 83a, p. 44; с. 39).

[15] «...принимается освобождать, [...] убеждая [души] отдаляться (anakhôrein) от них [от чувственных данных], насколько это возможно» (ibid.).

[16] Фуко соединяет вместе два эпизода, рассказанные Алкивиадом в «Пире» (220a—220d); в первом речь идет о нечувствительности Сократа к зимним холодам: «Он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись» (Le Banquet, p. 86; с. 131); во втором, непосредственно за ним следующем, говорится о том, как Сократ, погрузившись в свои мысли, застыл на месте и так простоял целый день и целую ночь (id., p. 87—88; с. 131).

[17] Речь об отрывке 217d—219d из «Пира».

[18] Эту пару понятий находим у Сенеки, для которого эти два состояния, вкупе с magnitudo, или великодушием, характеризуют философскую жизнь. Ср., например: «Что есть блаженная жизнь? Безопасность и постоянное спокойствие (securitas et perpetua tranquillitas)» (Lettres a Lucilius, t. IV, livre XIV, lettre 92, 3, éd. citée, p. 51; *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Люцилию. М., 1977, с. 212). О значении этих состояний и их определении Сенекой см.: *Hadot P.* Seneca und die griechisch-romische Tradition der Seelenleitung. Berlin, De Gruyter, 1969, p. 126—137. Tranquillitas как исключительно положительное состояние внутреннего покоя в отличие от securitas, ограждающей от внешней опасности, — это теоретическое нововведение Сенеки, возможно восходящее к Демокриту (euthumia).

[19] *Marc Aurèl*. Pensees (Марк Аврелий. Мысли), IV, 3 / trad. A. I. Trannoy. Paris, Les Belles Lettres, 1925 [далее ссылки на это издание], p. 27—29. (*Марк Аврелий*. К себе самому / Пер. В. Б. Черниговского. М., 1998, с. 49—51).

[20] Фуко имеет в виду разворачивание диалога от 127e до 129a (*Platon*. Alcibiade / trad. M.Croiset, éd. citée, p. 99—102).

[21] «Легко ли познать самого себя (ведь не первый же встречный начертал это на Пифийском храме)?» («Алкивиад», 129a, p. 102; *Платон*. Соч. Т. 1, с. 256).

[22] «Послушай же, милый, меня и того, что начертано в Дельфах: познай самого себя» («Алкивиад», 124b, p. 92; *Платон*. Соч., с. 248).

[23] «Алкивиад», 129b, (p. 102 («... каким образом могли бы мы отыскать са́мое «само́»?» — с. 256)).

[24] «Алкивиад», 132e, (p. 108).

[25] «Алкивиад», 29e, (p. 157).

[26] «... несвойственно разумному человеку, обратившись к именам, ублажать свою душу (hauton kai tên hautou psukhên therapeuein) и, доверившись им и их присвоителям...» («Кратил», 440c // *Platon*. Oeuvres complètes, t. V-2 / trad. L. Meridier. Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 137; *Платон*. Соч., с. 680).

[27] «Федон», 107c (p. 85; с. 68).

[28] «... это все равно что заставлять людей с не слишком острым зрением читать издали мелко написанные буквы. И вдруг кто-то из них сообразит, что те же самые буквы бывают и крупнее, где-нибудь в надписи большего размера! Я думаю, прямо находкой была бы возможность прочесть сперва крупное, а затем разобрать и мелкое, если это одно и то же. [...] Так, в том, что больше, вероятно, и справедливость имеет бо́льшие размеры и ее легче там изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее в отдельном человеке, то есть рассмотрим, в чем меньшее сходно с бо́льшим». «Государство». La Republique, livre II, 368d et 369a // *Platon*. (Oeuvres complètes, t. VI / trad. E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres, 1932, p. 64—65; *Платон*. Соч. Т. 3, с. 129).

[29] Речь об отрывке из «Алкивиада» 129b—130c (p. 102—104 (с. 256—259)).

[30] Phédon, 64c—65a (p. 13—14).

[31] Phèdre, 246 a—d // *Platon*. Oeuvres complètes, t. IV—3 / trad. L.Robin. Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 35—36.

[32] La République, livre IV, 443 d—e // *Platon*. Oeuvres complètes, t. VII—1 / trad. E.Chambry. Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 44.

[33] Понятие «использования представлений» (khrêsis tôn phantasiôn) является и в самом деле центральным у Эпиктета, для которого эта способность, усыновляющая нас богам, — высшее благо, последняя цель и основание нашей свободы (основные тексты: I,3,4; I,12,34; I, 20,5 и 15; II,8,4; III,3,1; III, 22,20; III, 24, 69).

[34] Эти виды деятельности рассмотрены в «Алкивиаде», 131a—132b (p. 105—107).

[35] См. лекцию от 27 января, первый час.

[36] Это тройное членение (медицина, хозяйство, эротика) задает структурный план для L'Usage des plaisirs и для Sousi de soi (см.: Dits et Écrits, IV, N 326, p. 385).

Лекция от 13 января 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Определение в «Алкивиаде» заботы о себе как познания себя: соперничество двух императивов в творчестве Платона. Метафора взгляда: начало видения и божественное начало. — Конец диалога: забота о справедливости. Вопрос о подлинности диалога и его место в платонизме. Забота о себе в «Алкивиаде» в связи с политической деятельностью, педагогикой, любовью к юношам. Предварение в «Алкивиаде» судьбы заботы о себе в платонизме. Неоплатоническое наследие «Алкивиада». — Парадокс платонизма.

<...> [Есть] еще одна аудитория? Да? Те, кто там, здесь не помещаются или им там больше нравится? Мне очень жаль, что условия не из лучших, но ничего не могу поделать, хотелось бы избегать, по мере возможности, слишком больших неудобств.[1] Итак, только что, говоря о техниках заботы о себе и о том, что они собой представляли до того, как Платон начал размышлять об epimeleia heautou, я собирался, но забыл упомянуть один текст, один из этих странных, на мой взгляд, текстов, в которых к этим вопросам подходят, так сказать, изнутри платоновской философии. Это книга Анри Жоли, которая называется «Платоновская инверсия Logos-Episteme-Polis». В ней вы найдете с десяток страниц о доплатоновской заботе о себе, ко-

торую автор связывает с «шаманизмом» и его структурами, — можно обсуждать термин, но это не имеет значения.[2] Там говорится, что до Платона в архаической греческой культуре существовало какое-то число таких техник (дыхания, очищения тела и т. д.). Вы сами можете посмотреть.[3] Во всяком случае, в этом тексте я кое-что почерпнул и каюсь, что не сослался на него сразу. И еще одно замечание, тоже методического характера. Эти два часа... не то, что бы мне не нравилась эта форма. Я не знаю, что вы об этом думаете, но так мы, все же, можем идти помедленнее. Конечно, я с удовольствием иногда мог бы отвести какое-то время, по меньшей мере, на втором часе, для дискуссии, ответов на вопросы. Но должен вам сказать, что я скептично на это смотрю, потому что довольно трудно вести дискуссию с такой многочисленной аудиторией. Так что не знаю... Если вы на самом деле думаете, что это возможно, что возможен более или менее серьезный разговор, я готов. Было бы хорошо попытаться посвятить часть времени ответам на вопросы, если они у вас есть. Решайте сами. Можно сделать, как у греков: тянуть жребий и каждый раз устраивать небольшой семинар для двадцати-тридцати слушателей... Итак, я хотел бы закончить с чтением «Алкивиада». Повторяю, для меня это что-то вроде предисловия к тому, о чем хотелось бы поговорить с вами в этом году. В мои планы не входит разбирать во всех подробностях вопрос заботы о себе, как он стоит у Платона, вопрос чрезвычайно важный, с которым мы встречаемся не только в «Алкивиаде», хотя только в «Алкивиаде» имеется завершенная теория заботы о себе. Тем более я не собираюсь восстанавливать всю историю заботы о себе, от первых сократо-платоновских формулировок вплоть до христианства. Наше чтение «Алкивиада» — это некоторым образом введение, точка отсчета в классической философии, после чего я перейду к философии эллинистической и римской (имперского периода). Итак, всего лишь привязка на местности. Теперь я хотел бы закончить чтение текста и затем отметить кое-какие проблемы, свойственные ему особенности, кое-какие характеристики, с которыми мы будем иметь дело в дальнейшем и которые позволят нам встроить вопрос заботы о себе в историческую перспективу. Итак, первый вопрос, о котором шла речь во второй части «Алкивиада», был: что такое «сам» (soi), о котором надо заботиться?

Вторая часть, последующее развитие, второй вопрос, соответствующий второй части, — в целом логика построения диалога одновременно проста, прозрачна и легко прочитывается, — это вопрос о том, в чем должна состоять эта забота? Что значит заботиться о себе? Ответ дается тут же, сразу. Здесь просто нет нужды в демаршах, немного хитроумных и любопытных, как сделанный в связи с душой, когда, исходя из понятия khrêsis/khrêsthai и т. д., заключили, что как раз о душе-то и нужно заботиться. Нет. В чем же должна заключаться эта забота о себе? Очень просто: в том, чтобы знать самого себя. Как раз здесь нас в третий раз отсылают к gnôthi seauton, к дельфийскому требованию. Но теперь этот отсыл обретает совсем другой смысл, другое значение, чем два предыдущих. Помните, первый раз это был просто мудрый совет: скажи-ка, Алкивиад, ты многого хочешь, но поразмысли малость над тем, кто ты и что ты, оправданы ли твои амбиции? Тогда это было, если угодно, приглашение позаботиться о себе, некоторое введение в epimeleia heautou: забота о себе выражается в том, что Алкивиада побуждают оглянуться на себя, увидеть свои недостатки.[4] Второй раз о gnôthi seauton зашла речь сразу же после требования заботиться о себе, но в форме, так сказать, методологического вопроса: что такое «сам», о котором нужно заботиться, что значит это heauton, которое здесь имеют в виду? И тут второй раз было процитировано дельфийское изречение.[5] Наконец, в третий раз ссылаются на gnôthi seauton, когда спрашивается, в чем должна состоять забота о себе?[6] И теперь, на этот раз, gnôthi seauton предстает перед нами, если угодно, во всем блеске, во всей полноте его смысла: забота о себе должна заключаться в познании себя. Gnôthi seauton в исполненности своего смысла — это, конечно, ключевой момент в тексте, один из решающих, на мой взгляд, моментов в становлении платонизма и один из тех важнейших эпизодов истории технологий себя, этой долгой истории заботы о себе, который весомо отразится на всем ее развитии, во всяком случае, его воздействие будет значительным на всем протяжении греческой, эллинистической и римской цивилизаций. Точнее, в таких текстах, как «Федон», «Пир» и других, имеется, как я вам только что напомнил, целая куча намеков на практики, вряд ли просто и напрямую зависимые от «познай самого себя»: прак-

тики сосредоточения мысли на самой себе, собирания души на своей оси, отступления в себя, испытаний и т. д. Столько способов позаботиться о себе, которые вот так, попросту, напрямую, безоговорочно не могут быть уподоблены, во всяком случае на первый взгляд, самопознанию. Действительно, мне кажется, что все усилия платонической мысли, связанные с заботой о себе, будут заключаться именно в том, чтобы, восстанавливая, перегруппировывая известное число этих доплатоновских, архаических, существовавших ранее практик, упорядочить их, подчинить их великому принципу «познай самого себя». Отступить в себя нужно именно для того, чтобы познать себя; отрешиться от ощущений, вводящих нас в заблуждение, нужно именно для того, чтобы познать себя; закрепить свою душу на неподвижной оси так, чтобы она с нее не съехала и не была захвачена чем-то внешним, нужно именно для того, чтобы познать себя, и т. д. Все это должно и может быть сделано одновременно для того, чтобы познать себя, и в той мере, в какой познаешь себя. На очереди полная переориентация всех этих техник на «познай самого себя». По крайней мере здесь, в этом тексте, который обо всех этих ранее существовавших техниках, техниках себя, умалчивает, стоит приоткрыться некоему горизонту заботы о себе, и стоит «самому», о котором забота, определиться как душа, как тотчас все открывшееся пространство перекрывается принципом «познай самого себя». Можно сказать, что это акт насилия, переворот, произведенный gnôthi seauton в пространстве, открытом заботой о себе. Когда я говорю «акт насилия», это, конечно, отчасти фигура речи. Но если вы не забыли, в прошлый раз я упоминал — и по, сути дела, как раз об этом я и попытаюсь рассказать вам в этом году — об этих проблемах, о сложных и исторически очень значимых вопросах взаимоотношений между gnôthi seauton (познанием себя) и заботой о себе. И мне казалось, что современная философия — по причинам, которые я попытался свести к тому, что, скорее, в шутку, хотя ничего смешного в этом нет, назвал «картезианским моментом» — была вынуждена сделать упор на gnôthi seauton и, стало быть, обречь забвению, отодвинуть в тень, на периферию, вопрос заботы о себе. Итак, именно заботу о себе я и хотел бы в этом году восстановить в правах по отношению к gnôthi seauton (самопознанию),

которое столь долгое время занимало привилегированное положение. Но восстанавливая в правах заботу о себе, я вовсе не думаю утверждать, будто gnôthi seauton — вообще выдумка, что оно мало что значило или выступало только на вторых ролях. На самом деле то, что я хотел бы сказать (и великолепный пример чего у нас перед глазами), так это то, что налицо тесное переплетение gnôthi seauton и epimeleia heautou (познай самого себя и заботы о себе). Вы видите здесь, на всем протяжении текста, переплетение двух вещей: напоминание Алкивиаду о том, что неплохо бы ему посмотреть на себя, побуждает его сказать: «Да, правда, надо заботиться о себе самом»; затем, когда Сократ выставил этот принцип и Алкивиад с ним согласился, снова возникает проблема: «Надо же знать, что такое „са́мое само́", о котором следует заботиться; и потом, в третий раз, когда смотрят, в чем заключается эта забота, снова приходят к gnôthi seauton. Мы имеем динамичное взаимодействие, перекличку gnôthi seauton и epimeleia heautou (самопознания и заботы о себе). Такое сплетение, такая перекличка, я думаю, характерны для Платона. Вы обнаружите их на всем протяжении истории греческой, эллинистической и римской мысли, конечно с разным удельным весом, по-разному соотнесенными и акцентированными, с различным распределением элементов самопознания и заботы о себе в разных течениях. Но именно это переплетение является, на мой взгляд, очень важным, и в нем значение ни одной из сторон не должно быть завышено в ущерб другой.

Вернемся, однако, к нашему тексту, к победоносному третьему возвращению gnôthi seauton: заботиться о себе — это познавать себя. Вопрос, разумеется, [в том]: как можно познать самого себя, в чем состоит это познание? Как раз здесь перед нами фрагмент, отзвуки которого слышны в других диалогах Платона, прежде всего в поздних, и который представляет собой хорошо известную и часто используемую метафору, метафору взгляда.[7] Если требуется узнать, каким образом душа, поскольку мы теперь знаем, что душа-то и должна познавать сама себя, может познать себя, возьмем пример взгляда. Когда глаз может видеть себя, при каких условиях и как это происходит? — Разумеется, когда он видит себя отраженным в зеркале. Но не только с помощью зеркала глаз может посмотреть на се-

бя. Прежде всего, когда кто-то смотрит кому-то в глаза, когда его взгляд встречается со взглядом, точно таким же, как его собственный, — что он видит в глазах другого? Он видит себя самого. Стало быть: некое сущностное тождество есть условие того, чтобы кто-то мог узнать, что он такое есть. Сущностное тождество — это, если угодно, отражающая поверхность, в которой можно увидеть себя, узнать, что ты есть. И второе: когда глаз видит себя в глазах другого, видит ли он себя в глазу вообще или, скорее, в том особенном элементе глаза, каковым является зрачок, то, в чем и посредством чего возможно само ви́дение? На самом деле глаз не видит себя в глазу. Взгляд видит себя в само́м ви́дении. То есть акт видения, позволяющий взгляду уловить себя самого, возможен только в другом акте видения, а именно во взгляде другого. Итак, это сравнение, хорошо известное сравнение, — о чем оно говорит применительно к душе? Оно говорит о том, что душа увидит себя не иначе, как направив взгляд на то, что принадлежит той же сущности, что и она, и точнее — погружаясь в свою собственную стихию, поворачиваясь, прилаживая свой взгляд к самому началу, составляющему природу души, т. е. к разумению и познанию (to phronein, to eidenai).[8] Лишь обращаясь к этому началу, из которого возникают разумение и познание, душа может себя увидеть. Но что это за начало? Это начало божественное. Стало быть, только обратившись к божественному, душа сможет уловить самое себя. И вот тут возникает трудность, проблема технического характера, которую я решать не берусь, но вопрос этот интересен, вы это увидите, тем, как он мог отозваться в истории мышления, — вопрос о подлинности одного пассажа, которая может быть оспорена. Он начинается с реплики Сократа: «И подобно тому, как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество (ho theos) являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души». Алкивиад отвечает: «Это правдоподобно, Сократ». И тогда Сократ говорит: «Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя». «Да», — говорит Алкивиад.[9] Как видите, в этом отрывке сказано, что лучшие зеркала — это те, которые яснее и чище

зеркала самого глаза. И точно так же, поскольку лучше бывает видно тогда, когда зеркало блистательнее наших человеческих глаз, мы лучше увидим нашу душу, если будем видеть ее не в зеркале души, подобной нашей, с такой же степенью блеска, но в субстанции, более блистательной и чистой, а именно в Боге. Отрывок этот приводится только в одном тексте Евсевия Кесарийского («Приуготовление к Евангелию»),[10] и по этой причине подозревают, что он вставной и был добавлен то ли неоплатониками, то ли христианами, то ли традицией христианского платонизма. Так или иначе, независимо от того, принадлежит ли этот отрывок действительно Платону или он представляет собой позднейшую вставку, тем не менее — даже если это что-то маргинальное, по отношению к тому, что считается собственно платоновской философией, даже если его вообще не принимать во внимание — общая логика развития текста кажется мне совершенно ясной. Конечно, познание божественного выставляется в нем в качестве условия познания самого себя. Уберем этот пассаж, примем остальной текст диалога таким, каким он вызывает меньше сомнений в смысле его аутентичности, и мы получим принцип, согласно которому, чтобы позаботиться о себе, нужно познать самого себя, но чтобы познать самого себя, нужно вглядеться в некий тождественный этому «себя» элемент, и это будет самим началом всякого разумения и познания, и начало это — божественное. Стало быть, самопознание требует усмотрения божественного: чтобы познать самого себя, надо познать божественное.

Таким образом, отсюда, я думаю, легко понять, каким будет окончание текста. Открываясь познанием божественного, движение, посредством которого мы познаем самих себя в великом попечении о самих себе, позволяет душе достичь мудрости. Когда душа соприкоснется с божественным, когда она будет поглощена им, сможет мыслить и познавать самое начало разумения и познания, каковым и является божественное, она обретет мудрость (sôphrosunê). А обладая sophrosune, в сей самый миг, душа сможет повернуться к здешнему миру. Она сумеет отличить хорошее от дурного, истинное от ложного. Тут-то душа и научится вести себя как должно, а умея вести себя должным образом, она сумеет управлять городом. Я кратко излагаю содержание текста, который на самом деле немного

длиннее, с тем чтобы перейти к последней, точнее, предпоследней, реплике диалога, которая находится в 135e и представляет интерес.

Итак, мы снова спустились на землю и, вооруженные знанием себя, каковое есть знание божественного, каковое есть обладание мудростью и мерило правильного поведения, отныне знаем, что можем управлять, и что тот, кто совершит подобное восхождение/нисхождение, будет для города хорошим правителем. И тогда Алкивиад дает обещание. Что же он обещает в конце разговора, в котором его столь настоятельно побуждали заботиться о себе самом? Что обещает он Сократу? — Вот что он ему говорит — это как раз предпоследняя реплика диалога и последняя Алкивиада, за которой последует реплика Сократа. Решено, говорит Алкивиад, с этого момента я буду epimelesthai — «печься», «заботиться»... о себе самом, думаете? Нет, «о справедливости (dikaiosunês)». Это может показаться странным, поскольку на протяжении всего диалога, во всяком случае, во всей второй части, только и говорилось, что о заботе о себе, о необходимости заняться собой. И вот в самом конце Алкивиад, убежденный собеседником, обязуется печься о справедливости. Но вы видите, что разницы-то никакой и нет. Или лучше скажем так: в этом и состояло благотворное влияние беседы, таким и должен был быть ее результат: убедить Алкивиада, что нужно заботиться о себе; объяснить ему, о чем он должен заботиться — о душе; дать понять, как именно нужно о ней заботиться — устремляя взор к божественному, туда, где находится самое начало мудрости, [так что] стоит ему обратить взор на себя, и ему откроется божественное и, значит, сама сущность мудрости (dikaiosunê); или, в обратном порядке, когда он возведет взор к сущности мудрости (dikaiosunê),[11] он одновременно узреет божественное начало, то самое, в котором он себя знал и узнавал, коль скоро именно в элементе тождества отражает божественное то, что я есть. Следовательно, забота о себе и забота о справедливости приводят к одному и тому же, и вся игра диалога, начиная с вопроса «так как же мне стать хорошим правителем?», состоит в том, чтобы подвести Алкивиада к предписанию «заботиться о себе самом» и, раскрывая, что стоит, что должно стоять за этим предписанием, показывая, как его нужно понимать, прийти в итоге к тому, что

«забота о себе самом» это и есть забота о справедливости. И это то, что Алкивиад в конце диалога и обязуется делать. Таково развитие диалога.

И теперь, я думаю, можно перейти к несколько более общим соображениям. Начнем с возникающего в связи с диалогом вопроса, о котором я уже несколько раз упоминал, вопроса о подлинности или отрывка, или самого диалога, в какой-то момент некоторыми оспаривавшейся. На самом деле я полагаю, что ныне вряд ли найдется хоть один ученый, который всерьез усомнится в его подлинности.[12] Тем не менее возникают некоторые проблемы с датировкой. Имеется очень хорошая статья Реймона Вейля в L'Information littéraire, которая подводит итог, объясняет, на мой взгляд, достаточно точно вопросы, связанные с текстом и его датировкой.[13] Ведь правда, что многие элементы текста, похоже, указывают на раннее время написания: сократические элементы первых диалогов заметно отличаются характером поставленных в них вопросов. Я о них только что говорил: это проблемы молодого аристократа, который хочет управлять городом, недостатки педагогики, вопрос о любви к юношам и т. д., а также некоторое топтание на месте в ходе их обсуждения, — все это одновременно указывает и на общественно-политический пейзаж, свойственный сократическим диалогам, и на их метод, метод этих бесконечных апоретических прений. Но, с другой стороны, в диалоге можно найти много такого, что говорит в пользу гораздо более поздней датировки, — это некоторые внешние моменты, о которых я не могу судить, я их прямо заимствую из статьи Реймона Вейля. К примеру, упоминание, которое было сделано в определенный момент, о богатстве лакедемонян, спартанцев, помните, когда Сократ говорит Алкивиаду: нелегко тебе придется, как-никак спартанцы все же много богаче тебя. Похоже на то, что такое упоминание о более богатой по сравнению с Афинами Спарте имело смысл лишь после Пелопоннесской войны и после экономического подъема Спарты, который по времени, конечно, не совпадает с первыми платоновскими диалогами. И второй элемент, также, если угодно, внешнего характера, — это интерес к Персии. Упоминания о Персии появляются у Платона, но достаточно поздно. Для ранних диалогов они были бы исключением. Но меня, в связи с проблемой датировки, интересует в

первую очередь рассмотрение диалога изнутри. С одной стороны — то, что диалог начинается совершенно в стиле сократических диалогов: с вопросов о том, что такое правление, в чем состоит справедливость, от чего зависит благополучие города. И все эти диалоги, как вы хорошо знаете, обычно кончаются безответным спрашиванием, во всяком случае, положительного ответа не дается. Так вот, здесь после долгого топтания на месте, как видите, все молниеносно решается при помощи концепции самопознания, познания себя как познания божественного начала. Весь этот анализ, в котором обоснование dikaiosunê происходит с помощью некой неоспоримой очевидности, в общем, не в стиле ранних диалогов. И затем — еще ряд элементов. Теория четырех добродетелей, которая, как помните, приписывается персам, — это теория четырех добродетелей в сложившемся платонизме. Метафора зеркала, душа, которой удалось увидеть себя в зеркале божественного, — это тоже поздний платонизм. Душа, понимаемая, скорее, как что-то деятельное, как субъект, прежде всего khrêsis, а не как некая сущность, запертая в теле, и т. д., — это элемент, который встретится у Аристотеля и который, как кажется, говорит об отходе от платонизма, довольно неожиданном, если бы по времени он совпал с его первыми шагами. Короче, перед нами текст, который хронологически выглядит странным и который, в каком-то смысле, похоже, охватывает все творчество Платона: мотивы, стиль ранних сочинений проступают в нем слишком явно, с этим спорить нельзя, но, с другой стороны, в нем также очень заметны темы и формулы сложившегося платонизма. Я думаю, что, согласно гипотезе, которой придерживаются некоторые, — и мне кажется, что Вейль, делая ряд оговорок, выдвигает именно ее, — диалог мог быть переписан или самим Платоном в старости или, в крайнем случае, после смерти Платона; сведенные вместе элементы образовали что-то вроде двух пластов текста, пластов, которые перекрывали друг друга и в какой-то момент стали единым целым. В любом случае это не моя компетенция, и я не намерен входить в обсуждение этих вопросов; что меня интересует и что я нахожу очень занимательным в этом диалоге, так это то, что в нем, по сути дела, заключен путь, пройденный платоновской философией, начиная от первых сократовских вопросов и заканчи-

вая элементами, очень близкими позднему Платону и даже неоплатонизму. И поэтому присутствие в нем, а возможно, позднейшая вставка фрагмента, приведенного Евсевием Кесарийским, по существу, не нарушает ритма этого грандиозного движения, в котором поистине отразились сам платонизм и его траектория если не во всех подробностях, то, по крайней мере, в общих чертах. Это первая причина того, почему этот текст показался мне любопытным.

К тому же, исходя отсюда и этой долгой траектории, можно, мне кажется, выделить некоторое число элементов, довольно хорошо артикулирующих вопрос, — уже не собственно платоновский вопрос об epimeleia heautou, но вопрос о чистой истории этого понятия, о соответствующих практиках, об их философской разработке в греческой, эллинистической и римской мысли. С одной стороны, ясно видно, как в тексте возникает некоторое число вопросов — отношение к политике (action politique), отношение к педагогике, к любви к мальчикам — вопросов, которые в том виде, как они здесь ставятся и какое решение их предлагается, конечно, типичны для сократо-платоновского мышления, но которые будут более или менее регулярно встречаться в истории греко-римской мысли, и так будет вплоть до II—III веков нашей эры, просто решения или постановка проблем будут немного другими.

Во-первых, отношение к политике. Сократу в «Алкивиаде», как вы помните, вполне ясно, что забота о себе — это требование, которое предъявляется тем, кто хочет управлять другими, и это ответ на вопрос «как можно стать хорошим правителем?» Забота о себе — это привилегия правителей и это одновременно долг правителей, поскольку им предстоит управлять. Будет очень интересно посмотреть, как императив заботы о себе начнет становиться общим, императивом «для всех», в кавычках. Будет происходить генерализация этого императива, я попробую рассказать вам о ней в следующий раз, но все же очень избирательная, почему и важно не упускать при этом из виду два важных ограничения. Первое, разумеется, состоит в том, что для «занятия собой» нужны способности к этому, время, культура и т. п. Это занятие для элиты. И даже если стоики, даже если киники будут говорить людям, всем людям «позаботься о себе самом», фактически это станет практикой лишь у тех и для

тех, у кого для этого будут культурные, экономические и социальные возможности. Во-вторых, надо также хорошо понимать, что генерализация непременно столкнется со вторым ограничением. Дело в том, что забота о себе направлена на то, — и в этом ее смысл и задача, — чтобы сделать заботящегося о себе человека другим, не таким, как все прочие, не похожим на большинство, на hoi polloi,[14] которое как раз и составляют люди, погруженные в повседневную жизнь. Вы получите некоторое этическое расслоение как следствие выполнения требования «позаботиться о себе», [которое, в свою очередь — вторичное расслоение], может быть осуществлено лишь нравственной элитой и теми, кто способен спастись (se sauver). Такое взаимоналожение двух расслоений — фактического выделения культурной элиты и того, что является следствием практикования заботы о себе, — станет важным ограничением этой генерализации, о которой, однако, позднее будут говорить, которую будут требовать и к которой будут призывать философы.

Во-вторых, вы видите, что забота о себе напрямую связана у Сократа и у Платона с педагогикой. Педагогика ущербна, отсюда нужда в заботе о себе. Мы, следовательно, присутствуем при втором смещении, касающемся уже не генерализации, но возраста. Заботиться о себе надо не когда молод и не потому, что педагогика в Афинах плоха, надо заботиться о себе при всяком удобном случае, ибо любая педагогика, какой бы она ни была, не может заменить заботу о себе. Надо заботиться о себе всю жизнь, притом что главным, определяющим в этом смысле будет зрелый возраст. Заботиться о себе нужно не на пороге зрелости, сама зрелость и есть по преимуществу тот возраст, когда необходима забота о себе. Из чего следует, что побуждением к заботе о себе служит уже не желание юноши вступить во взрослую, в гражданскую жизнь. Молодой человек будет заниматься самим собой не для того, чтобы стать гражданином или, скорее, нужным городу правителем. Для чего взрослому человеку заниматься собой? Чтобы приготовиться к чему? — К старости. Подготовить завершение жизни в том возрасте, когда жизнь подойдет к концу и как бы зависнет, и который и будет старостью. Забота о себе как приготовление к старости отчетливо разнится от заботы о себе как субститута

педагогики, некоторого к ней дополнения, необходимого для подготовки к жизни.

И наконец — я только что об этом говорил и не буду возвращаться к этому — отношение к любви к мальчикам. У Платона связь эта также была очень отчетливой. Мало-помалу она слабеет, и любовь к мальчикам исчезнет или должна будет исчезнуть из техники себя и культуры себя в эллинистическую и римскую эпохи. Хотя будут заметные исключения, целый ряд задержек, трудностей и т. п. Возьмите, например, третью или четвертую сатиру Персия и вы увидите, что о своем учителе Корнуте он вспоминает непременно как о любовнике,[15] а переписка Фронтона и Марка Аврелия — это письма любящего возлюбленному.[16] Так что история эта гораздо длиннее и сложнее.

Итак, скажем, если угодно, что эти темы (отношение к эротике, педагогике, политике) неизменно останутся в поле зрения, однако, со всеми смещениями, как раз и составляющими историю заботы о себе в постклассической цивилизации. Если, стало быть, можно сказать, что «Алкивиад» поставленными в нем вопросами открывает очень долгую историю, то в то же самое время он очень ясно показывает, каким будет в течение этого периода собственно платоническое или собственно неоплатоническое решение этих вопросов. И в этом плане «Алкивиад» свидетельствует или предвосхищает общую историю заботы о себе лишь в рамках той строго платонической формы, которую он принимает. На самом деле, как мне кажется, что будет характеризовать заботу о себе в платонической и неоплатонической традиции, так это, с одной стороны, то, что забота о себе обретает форму и завершенность в познании себя в качестве если и не единственной, то по меньшей мере совершенно самостоятельной формы заботы о себе. Во-вторых, столь же характерным для платонического и неоплатонического направления будет тот факт, что это познание себя как высшее и суверенное выражение заботы о себе дает доступ к истине и к истине вообще. И наконец, в-третьих, характерной особенностью платонической и неоплатонической формы заботы о себе будет то, что доступ к истине позволяет одновременно распознать божественное в себе. Познать себя, познать божественное, распознать божественное в себе самом — это, на мой взгляд, главное в платонической и неоплатонической форме

заботы о себе. Этих элементов — во всяком случае, распределенных и организованных именно так — мы не встретим в других формах [заботы о себе], в эпикурейской, стоической или даже пифагорейской, несмотря не все взаимопроникновения между неопифагорейскими и неоплатоническими направлениями, которые могли иметь место впоследствии.

Так или иначе, но на этой основе, мне кажется, можно понять кое-какие аспекты великого «платонического парадокса» в истории мышления, истории не только античной мысли, но и в истории европейской мысли, до XVII столетия по крайней мере. Парадокс вот в чем: с одной стороны, платонизм был ферментом, можно даже сказать — главным ферментом различных духовных движений в той мере, в какой познание и доступ к истине на основе самопознания были для него узнаванием божественного в самом себе. Начиная с этого момента вы это видите ясно: для платонизма познание, доступ к истине возможны только при условии некоего движения души, обращенной на себя и к божественному; к божественному — поскольку она обращена на себя, и на себя — поскольку она обращена к божественному. Это обращение на себя и к божественному, обращение на себя как обращение к божественному и обращение к божественному как обращение на себя — оно-то и было для платонизма одним из условий доступа к истине. И в связи с этим становится понятным, почему платонизм неизменно был ферментом, почвой, благоприятным климатом и горизонтом целого ряда духовных движений, в самом центре которых или, если угодно, на вершине располагаются все гностические движения. Но вы видите в то же время, каким образом платонизм мог также постоянно создавать условия для произрастания того, что можно назвать «рациональностью». И в той мере, в какой бессмысленно противопоставлять друг другу (как будто их можно ставить на одну доску) духовность и рациональность, я сказал бы, что платонизм был, скорее, непременным климатическим условием, при котором набирало силу движение познания, чистого познания, обходящегося без духовности, потому что как раз платонизму и свойственно доказывать, что всякий труд над самим собой (de soi sur soi), всякое попечение, которое до́лжно иметь о себе самом, если хочешь добраться до истины, заключается в познании себя,

т. е. в познании истины. И в этом смысле познание себя и познание истины (познавательный акт, движение и метод познания вообще) некоторым образом поглощают, впитывают в себя требования духовности. Так что роль платонизма, как мне кажется, на всем пространстве античной и европейской культур будет двойственной: платонизм будет одновременно непременной опорой для требований духовности, без которой доступ к истине невозможен, но также губкой, впитывающей духовность и превращающей ее в единое движение познания, познания себя, познания божественного, познания сущностей. Вот в общих чертах то, что я хотел вам сказать по поводу «Алкивиада» и открываемых им исторических перспектив. Тогда в следующий раз, с вашего позволения, мы перейдем к рассмотрению epimeleia heautou в другом историческом периоде, а именно в I и II веках нашей эры, у стоиков, эпикурейцев и т. д.

Примечания

[1] Помимо главной аудитории, где читал Фуко, Коллеж де Франс предоставил в распоряжение публики еще одно помещение, оборудованное системой трансляции.

[2] Именно потому, что шаманизм был строго определен как «социальный феномен, связанный в основном с цивилизацией охотников» («Qu'est-ce que la philosophie antique?», op. cit., p. 279), П. Адо отказывался говорить в данном случае о шаманизме.

[3] Ср. *Joly H.* Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis, op. cit., chap. III: «L'archaïsme du connaître et le puritanisme», p. 64—70: «La pureté de la connaissence».

[4] «Алкивиад», 124b; ср.: лекция от 6 января, второй час.

[5] «Алкивиад» 129a; ср.: эта лекция, первый час.

[6] «Но, во имя богов, постигли ли мы значение прекрасной дельфийской надписи, о которой мы вспомнили недавно?» («Алкивиад», 132c, с. 262).

[7] Ср. одно из последних рассуждений в «Алкивиаде», 132d—133c (с. 262—263).

[8] «Алкивиад», 133c (с. 263).

[9] Там же (с. 263).

[10] *Eusèbe de Césarée.* La Préparation évangelique, livre XI, chap. 27 / trad. G. Favrelle. Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 178—191.

[11] Несомненно, Фуко и здесь, и выше имеет в виду sôphrosunê (а не dikaiosunê), если только он не хочет сказать «справедливость» вместо «мудрости».

[12] О подлинности «Алкивиада» завел речь в начале XIX века немецкий ученый Шлейермахер, который считал этот диалог школьным пособием, составленным кем-то из академиков. Споры продолжились и потом. Разумеется, крупные французские комментаторы, которых мог знать Фуко (М. Круазе, Л. Робен (Robin), В. Гольдсмидт, Р. Вейль), признавали диалог аутентичным, хотя некоторые англо-саксонские и немецкие ученые еще во времена Фуко продолжали в том сомневаться. Сегодня часть выдающихся французских специалистов, таких как Л. Бриссон, И. Бруншвиг, М. Диссо (Dixsaut), снова ставят под вопрос его подлинность, тогда как другие (Ж. Ф. Прадо) решительно ее утверждают. Нынешнее состояние вопроса и полный перечень позиций см. во введении Ж. Ф. Прадо и в приложении 1 к его изданию «Алкивиада», Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p. 24—29 и 219—220.

[13] *Weil R.* «La place du Premier Alcibiade dans l'ueuvre de Platon», L'Information littéraire, 16, 1964, p. 74—84.

[14] Выражение это буквально означает «многие» или «многочисленные» и после Платона его относят к большинству, которому противопоставляется компетентная и знающая элита (пример такого употребления — в «Критоне», 44b—49c, где Сократ показывает, что в случае этического выбора мнение большинства ничего не значит).

[15] Речь идет о пятой сатире. Фуко имеет в виду, в частности, стихи 36—37 и 40—41 (*Perse*. Satires / trad. A.Cartault. Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 43).

[16] В связи с этой перепиской см.: лекция от 27 января, второй час.

Лекция от 20 января 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Забота о себе: от «Алкивиада» до первых двух веков нашей эры — кривая развития. — Лексика, связанная с epimeleia. — Круг значений. — Экспансия заботы о себе: принцип пожизненной заботы о себе. — Чтение текстов: Эпикур, Мусоний Руф, Сенека, Эпиктет, Филон Александрийский, Лукиан. Нравственные последствия этой экспансии: забота о себе как стержень воспитания и исправления; сближение философской и медицинской терапии (общие понятия; цель терапии).

Теперь я хотел бы поменять временны́е ориентиры и переместиться в период, приблизительно охватывающий I и II века нашей эры; в период, скажем, — ради привязки в пространстве политическом, — от установления династии потомков Августа или Юлиев-Клавдиев и до конца Антонинов;[1] или — для ориентации в философском пространстве, которое меня, собственно, и интересует, — с римского стоицизма, распространившегося, начиная с Мусония Руфа и завершаемого Марком Аврелием, т. е. со времени возрождения классической культуры эллинизма и вплоть до распространения христианства и появления первых великих христианских мыслителей Тертуллиана и Климента Александрийского.[2] Именно этим временем я и хотел бы заняться, так как оно представляется

мне настоящим золотым веком в истории заботы о себе, заботы о себе и как понятии, и как практики, и как института. Как можно было бы коротко охарактеризовать этот золотой век?

Вы помните, что в «Алкивиаде», как мне кажется, было три условия, определявших одновременно и смысл существования и форму заботы о себе. Одно из этих условий касалось сферы приложения заботы о себе: кто должен заниматься собой? Текст «Алкивиада» на этот счет был вполне ясен: заботиться о себе должны молодые аристократы, которым предстоит осуществлять власть. В «Алкивиаде» с этим все ясно. Я вовсе не утверждаю, что то же самое говорится в других текстах Платона или даже в других сократических диалогах, но здесь именно Алкивиад как молодой аристократ, которому по его положению однажды придется управлять городом, а также подобные ему должны заниматься самими собой. Затем, второе ограничение, очевидно связанное с первым, у заботы о себе есть цель, точное оправдание: нужно так заботиться о себе, чтобы смочь как следует — разумно и целомудренно — осуществлять власть, к которой юноша предназначен. И наконец, третье ограничение, которое обнаружилось со всей ясностью в конце диалога, — это то, что высшей, если не исключительной, формой заботы о себе выступает самопознание: заниматься собой — это познавать самого себя. Так вот, я думаю, можно сказать, что если по-прежнему держаться общей перспективы, похоже, мы уже не найдем этих трех условий, когда обратимся к эпохе, о которой я веду речь, — к I—II векам нашей эры. Когда я говорю, что их уже нет, это вовсе не означает, — и здесь я хотел бы сказать об этом раз и навсегда, — что они отпали вдруг и что в период становления империи внезапно произошло что-то такое, из-за чего забота о себе сразу обрела новые формы. На самом деле окончательному исчезновению условий, предпосланных в «Алкивиаде» практикованию заботы о себе, предшествовала долгая эволюция, которая заметна уже у Платона. Эта эволюция ощутима уже у Платона, и она происходила в течение всей эллинистической эпохи по большей части под воздействием и вместе с распространением всех этих философий: кинической, эпикурейской, стоической, преподносивших себя в качестве «искусства жизни». Как бы то ни было, к началу эпохи, в которую мы теперь переместимся, этих

трех ограничений (или условий), обосновывавших в «Алкивиаде» необходимость заботы о себе, больше нет. Так кажется, во всяком случае, на первый взгляд,

Во-первых, забота о себе стала всеобщей и безусловной обязанностью, требованием, которое предъявляется решительно всем, в любом возрасте и независимо от положения. Во-вторых, очень похоже на то, что оправданием заботы о себе больше не служит вполне определенное занятие, — то, которое заключается в управлении другими. Похоже, уже не город как особенный и привилегированный объект заботы о себе составляет ее смысл и последнюю цель; отныне, если занимаются собой, то делают это ради себя, полагая самого себя целью заботы. Или скажем так: при разборе «Алкивиада» несколько схематично (но в тексте об этом говорится вполне определенно, так как в нем повторяется один и тот же вопрос: кто этот «сам» (soi), о котором нужно заботиться, что такое «я сам» (moi-meme), которым я должен заниматься?) в качестве объекта заботы о себе ясно и недвусмысленно было указано «сам» (soi), и надо было выяснить, что это такое. Но цель заботы о себе заключалась не в ее объекте, а в чем-то другом. Целью был город. Конечно, в той мере, в какой тот, кто управляет, составляет часть города, он, разумеется, некоторым образом также является и целью своей заботы о себе, и в текстах классического периода часто встречается мысль о том, что правитель должен управлять хорошо, чтобы уберечь и город, и себя, себя как составную часть города. Но можно сказать, что в такой заботе о себе, как она описана в «Алкивиаде», мы имели пример несколько усложненной структуры, когда объектом заботы несомненно выступало «сам» (le soi), однако целью заботы был город, в котором снова находим «самого себя» (le soi), но уже в качестве просто составной части. Город опосредовал отношение себя к себе, вследствие чего «сам» могло быть как объектом заботы, так и целью, но оно было целью лишь постольку, поскольку опосредовалось городом. Теперь же, я думаю, можно сказать (постараюсь вам это показать), что в заботе о себе, как она сложилась в неоклассической культуре расцвета имперского золотого века, в этой форме заботы о себе, «сам» выступает как объект, о котором заботятся, как то, чем необходимо заниматься, так и — и это главное — как цель, ко-

торую имеют в виду, когда заботятся о себе. Когда заботятся о себе, ради чего это делают? Не ради города. Ради себя самого. Или скажем так: возвратная форма артикулирует не только объектное отношение: объект заботы о себе — я сам, но и равным образом отношение целевое — то, ради чего. Если угодно, в каком-то смысле отношение к себе само становится целью, становится самоцелью (une sorte d'auto-finalisation du rapport à soi) — это вторая важнейшая отличительная черта, о которой я буду говорить в следующих лекциях. Наконец, третье отличие, оно заключается в том, что забота о себе уже не объявляется исключительно формой познания себя. Не то чтобы этот императив, или эта форма самопознания, куда-то исчезла. Скажем лишь, что она смешивается с другими формами в составе гораздо более обширного целого, которое засвидетельствовано и которое можно предварительно и очень приблизительно описать, указав кое-какие элементы словаря и отметив определенные способы выражения.

Прежде всего, надо хорошо запомнить, что выражение это — «epimeleisthai heautou» (заниматься самим собой, печься, заботиться о себе самом) — выражение каноническое, фундаментальное, с которым мы снова встречаемся, но теперь уже, повторю, на пути от платоновского «Алкивиада» до Григория Нисского, что оно все же наделено смыслом, который следует особо подчеркнуть: epimeleisthai обозначает не просто духовную позицию, некую форму внимания, способ не забывать о том-то и том-то. Этимология выражения отсылает нас к целому ряду слов, таких как meletan, meletê, meletai и т. д. Meletan, часто встречающееся с глаголом gumnazein,[3] означает «упражняться» и «тренироваться». Meletai — это упражнения: гимнастические, военные, военная подготовка. Гораздо более, чем к какой-то духовной позиции, epimeleisthai относится к определенной форме деятельности: подконтрольной сознанию, непрерывной, прикладной, упорядоченной и т. д. Возьмите как пример классического употребления этого выражения «Домострой» Ксенофонта. Говоря о занятиях землевладельца, этакого джентльмена-фермера, жизнь которого он описывает в «Домострое», Ксенофонт перечисляет его epimeleisthai, заботы, о которых он говорит, что они приносят большую пользу, они полезны ему, землевладельцу, так как укрепляют его тело,

полезны семье, умножают богатство.[4] Итак, целый ряд слов — meletan, meletê, epimeleisthai, epimeleia и т. д. — обозначает некую совокупность практик. И в словаре христианства IV века, как вы увидите, чаще всего epimeleia имеет смысл упражнения, упражнения в аскезе. Не будем, стало быть, забывать: epimeleia/epimeleisthai отсылает к определенным формам действия. И нетрудно заметить, что вокруг этого главного, центрального слова в философской литературе или даже в собственно литературных текстах образуется некая туманность из слов и выражений, заключающая в себе гораздо больше того, что относится к сфере одной только познавательной деятельности. Могу, если угодно, выделить четыре семейства таких выражений.

Одни из них действительно нацеливают на познавательные акты и говорят о внимании, взгляде, восприятии, обращенных на самого себя: подумать о себе (prosekhein ton noûn[5]); обратиться на себя (например, у Плутарха имеется целая теория насчет того, что нужно закрывать ставни, занавешивать окна со стороны улицы и обращать свой взгляд внутрь дома и на себя самого[6]); разобраться с самим собой (нужно исследовать самого себя: skepteon sauton[7]). Но есть также круг выражений, которые, имея в виду заботу о себе, подразумевают не просто обращение взгляда, не просто необходимость быть начеку с самим собой, но также и движение, увлекающее все человеческое существо, которое подведено к тому, чтобы в нем совершился некоторый переворот, чтобы оно направилось или повернулось к себе. Это оборачивание на себя и есть знаменитое convertere (обращение), знаменитая metanoia, к разговору о которой надо будет вернуться.[8] Существует целый ряд выражений: отступить в себя, укрыться в себе,[9] а также погрузиться, уйти в себя. Есть выражения, относящиеся к деятельности, к образу действий, который состоит в «собирании себя» на себе самом, в сосредоточении себя, или также в том, чтобы устроиться, поместиться в себе как в убежище, в хорошо укрепленной цитадели, в крепости, защищенной стенами, и т. п.[10] Третья группа выражений — это те, которые относятся к особенным действиям, формам поведения по отношению к себе самому. Одни взяты прямо из словаря медицины: нужно ухаживать за собой, врачевать себя, отсекать больные члены, вскрывать на

себе гнойники и т. д.[11] Есть также выражения, которые по-прежнему имеют в виду формы поведения по отношению к себе самому, но являются, скорее, юридическими: нужно «отвоевывать себя для себя самого», как говорит в своем первом письме Луцилию Сенека.[12] Это значит, нужно выставить это юридическое требование, заставить уважать свои права, право на самого себя, вечно обремененного кучей долгов и обязанностей, с которыми надо разделываться, или также на себя, попавшего в рабство. Надо, стало быть, освобождаться, надо переставать быть рабом. И есть также такие выражения, которые говорят о почти что религиозном отношении к себе самому: нужно почитать себя, воздавать себе должное, уважать себя, бояться показаться дурным себе самому.[13] И наконец, еще одна «туманность», четвертая группа выражений, тех, что обозначают определенный тип постоянного отношения к себе, идет ли речь о владении собой и самодостаточности (быть себе господином) или также об эмоциональном отношении к себе (находить удовольствие в том, чтобы быть собой, испытывать радость по этому поводу, счастье быть собой, быть собой довольным и т. д.[14]).

Как видите, имеется целый ряд выражений, ясно говорящих о том, что забота о себе, как она сложилась, проявляется и выражается в течение периода, которым мы займемся, выходит далеко за пределы просто познавательной деятельности, и что, по сути дела, речь идет о настоящей практике себя. Я сказал об этом затем, чтобы как-то подступиться к тому, что можно было бы назвать экспансией заботы о себе или, во всяком случае, ее трансформацией (преобразованием заботы о себе в автономную, ставшую самоцелью практику, разнообразную по своим формам), поближе изучить этот феномен; и сегодня я хотел бы рассмотреть процесс расширения сферы действия заботы о себе, ее генерализации, пошедшей по двум направлениям. С одной стороны, распространение заботы о себе на весь срок жизни отдельного человека. Как забота о себе становится сопротяженной жизни отдельного человека и должна ли она занимать всю жизнь? Это я и попытаюсь объяснить вам на первом часе. На втором я попробую рассмотреть расширение ее сферы действия, которое привело к тому, что забота о себе становится долгом каждого, кем бы он ни был, притом что,

как вы увидите, существуют важные ограничения, — я о них скажу.

Итак, первое: растяжение заботы о себе до срока человеческой жизни, или сопротяженность заботы о себе и искусства жизни (этой знаменитой tekhnê tou biou), или искусства существования, о котором хорошо известно, что оно, начиная с Платона и особенно в постплатоновских направлениях, станет главным определением философии. Забота о себе становится сопротяженной жизни.

Как вы помните, в «Алкивиаде», который служит нам отправной точкой и дает ключ к пониманию всех этих процессов, нужда в заботе о себе возникала в определенный момент жизни и в связи с определенными обстоятельствами. Но момент этот, или повод, — совсем не то, что греки называли kairos,[15] что-то вроде удачного для какого-либо предприятия стечения обстоятельств. Это то, что греки называли hôra — рубеж, период в жизни отдельного человека, когда пришло время заботы о себе. Это время приходит (не буду повторяться, я уже говорил об этом) в том критическом, как для педагогики или эротики, так и для политики, возрасте, когда молодой человек, разом лишившись руководства со стороны педагогов и перестав быть объектом эротического желания, должен вступить в жизнь и показать на что он способен, начать действовать.[16] Известно, что во всех обществах вступление подростка в жизнь, переход в ту ее фазу, которую мы называем взрослой жизнью, сопряжены с трудностями, и что большинство обществ сильно ритуализовало этот трудный и опасный переход. Что, на мой взгляд, интересно, и в чем, конечно, надо бы покопаться, так это то, что, насколько можно судить, в Греции, во всяком случае в Афинах, поскольку в Спарте все было по-другому, не было конца сетованиям и жалобам в связи с отсутствием жестких, регулируемых и действенных установлений для вступающих во взрослую жизнь подростков.[17] Упреки афинской педагогике в ее неспособности обеспечить переход от юности к зрелости, обезопасить это вступление в жизнь и установить для него правила представляются мне одной из постоянных черт греческой философии. Даже можно сказать, что вот тут-то — в связи с этой проблемой, этим институциональным изъяном, самоустранением педагогики в этот тревожный как для политики, так

и эротики миг окончания детства и вступления во взрослую жизнь — как раз и сложился философский дискурс, или, по меньшей мере, сократо-платоновская форма философского дискурса. Но не будем возвращаться к тому, о чем я уже не раз говорил.[18]

Одно, во всяком случае, можно утверждать наверное, а именно, что после Платона и, разумеется, включая период, о котором я сейчас говорю, нужда в заботе о себе возникает уже независимо от этого момента в жизни, от критического и смутного времени окончания юности. Отныне забота о себе — это императив, не имеющий прямого отношения к проблемам педагогики переходного возраста. Заботиться о себе теперь следует непрестанно, всю жизнь. Чтобы этот императив утвердился, не потребовалось ждать I и II веков. Возьмите Эпикура, начало «Письма к Менекею», и вы прочтете там: «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, и в старости не пренебрегает ими: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому и старому; первому — для того, чтобы он и в старости остался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму — чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим».[19] Этот текст, как видите, действительно очень плотный, он заключает в себе много чего, о чем надо бы поговорить подробнее. Я хотел бы выделить только кое-какие моменты. Разумеется, вы обратили внимание на это уподобление «философствования» и «заботы о себе»; вы видите, что целью этого философствования, этой заботы о своей душе, выставляется достижение счастья; вы видите, что заботу о своей душе до́лжно практиковать во всякий миг своей жизни, когда ты молод и когда ты стар. Однако при этом непосредственные задачи философствования существенно рознятся: когда ты молод, речь идет о том, чтобы подготовить себя — эта та самая знаменитая paraskheuê (приготовление, снаряжение), к которой я вернусь позже и которой отводят такую важную роль как эпикурейцы, так и стоики[20] — к жизни, облачиться в доспехи, экипироваться для бытия; с другой стороны, в ста-

рости философствовать значит омолаживаться. Иначе говоря, поворачивать время, или, во всяком случае, отрываться от времени с помощью припоминания, каковое, как в случае эпикурейцев, оборачивается припоминанием прошлых мгновений. Мы, таким образом, действительно оказываемся в самом центре всей этой деятельности, этой практики себя, но я еще вернусь к отдельным местам текста. Итак, вы видите, что, согласно Эпикуру, философствовать нужно все время, нужно непрестанно заниматься собой.

И если теперь взять тексты стоиков — то там то же самое. Из сотен фрагментов я привел бы высказывания Мусония Руфа, который говорит, что спастись можно, лишь неустанно заботясь о себе (aei therapeuontes).[21] Стало быть, забота о себе — это занятие на всю жизнь, дело всей жизни. И действительно, когда вы видите, как в это время, о котором я говорю, осуществляется эта забота, эта практика себя, вы убеждаетесь, что она и правда составляет дело всей жизни. Можно даже сказать, что это дело взрослых и что центр тяжести его, предпочтительное время занятия им приходится вовсе не на юность, а на средний возраст. И вы увидите, что, возможно, это, скорее, взрослая жизнь, перевалившая за свою половину, нежели окончание юности. Так или иначе — перед нами уже не амбициозные и честолюбивые молодые люди, стремящиеся к власти в Афинах V—IV веков, но узкие или широкие круги молодежи или вполне взрослые люди, или те, кого мы относим к старикам, приступающие к занятиям, поощряющие друг друга, занимающиеся, то ли поодиночке, то ли сообща, практикой себя.

Я просто приведу некоторые примеры. Для практики индивидуальной возьмем отношения Сенеки и Серена, того Серена, к которому обращается Сенека в начале «De Tranquilitate» («О спокойствии души») и который пишет (считается, что пишет, или он в самом деле его написал) письмо Сенеке с изложением своего душевного состояния и просьбой помочь советом, объяснить, что с ним такое происходит, и стать в некотором смысле врачевателем его души.[22] Так вот, этот самый Серен, которому также посвящен «De Constantia» («О постоянстве мудреца») и вполне вероятно, насколько можно судить, «De Otio»[23] («О досуге») — кто он такой?[24] — никак не юноша вроде Алкивиада. Это молодой человек, провинциал (именитое се-

мейство, дальние родственники Сенеки), прибывший в Рим, где он начал карьеру политика и даже придворного. Он свел Нерона с одной из его — не знаю, какой, в конце концов, это неважно[25] — наложниц. И вот приблизительно в это время, когда, стало быть, он уже продвинулся в жизни, сделал свой выбор, начал делать карьеру, Серен обращается к Сенеке. Не покидая области личных отношений и окружения Сенеки, возьмем Луцилия, адресата всей этой длинной серии писем, которыми, начиная с 62 года, был занят Сенека наравне с написанием «Изысканий о природе», посвященных и адресованных, впрочем, тому же Луцилию. Так кто же этот Луцилий? — Человек лет на десять младше Сенеки.[26] Если подумать, то Сенеке, когда он отошел от дел и принялся за письма и «Изыскания о природе», было шестьдесят лет.[27] Стало быть, Луцилию должно было быть лет пятьдесят, от сорока до пятидесяти. Во всяком случае, к тому времени он был уже прокуратором Сицилии. И затеянная переписка должна была, по мысли Сенеки, побудить Луцилия перейти от, скажем, несколько размытого, не слишком глубоко продуманного эпикуреизма к строгому стоицизму. Хорошо, скажете вы, случай Сенеки — все же особый; с одной стороны, это собственно индивидуальная практика, а с другой — речь идет о политическом деятеле высокого ранга, у которого, конечно, не было повода, досуга или охоты без нужды обращаться к разным молодым людям и учить их жить.

Но если вы возьмете Эпиктета, так вот он, в отличие от Сенеки, был учителем, и у него и вправду была школа. Он ее открыл и назвал «школой», и у него были свои ученики. И, ясное дело, среди учеников было, без сомнения, немало молодых людей, явившихся туда за тем, чтобы получить образование. Об этой образовательной функции (fonction formatrice) школы Эпиктета говорится во множестве мест из его «Бесед», записанных Аррианом.[28] Например, он распекает учеников, уверивших своих родных в том, что идут учиться в хорошую философскую школу, а сами только о том и думают, как бы поскорей вернуться домой и блистать на важных постах. Имеется также критика в адрес тех, кто прибывает в школу исполненный рвения, но потом, недовольный учением, которое не учит блистать и требует слишком многого с точки зрения нравст-

венности, покидает ее. Для таких молодых людей и были составлены правила, как следует вести себя в городе, когда их посылают давать уроки. Это с очевидностью указывает не только на то, что не все молодые люди отличались воспитанностью, но и что заведение было закрытым, чем-то вроде пансиона с довольно строгой дисциплиной. Итак, совершенная правда, что Эпиктет обращается к этим молодым людям. Не надо думать, будто забота о себе как ось и основа искусства жизни оставлена одним только молодым. Наряду с воспитанием молодых людей, Эпиктет, школа Эпиктета, предлагала то, что, прибегая, конечно же, к не очень подходящему выражению, можно назвать общими услугами — обслуживанием взрослых. И действительно, послушать Эпиктета в его школу на день или несколько дней, на какое-то время приходят взрослые. Среди прочих представителей тогдашнего общества вы встретите там, к примеру, судя по «Беседам» Эпиктета, зашедшего в школу смотрителя городов, это что-то вроде налогового инспектора. Он — эпикуреец, пришел посоветоваться с Эпиктетом, задать ему вопросы. Вот человек, которого его город отправил с поручением в Рим, и по дороге из Малой Азии в Рим он делает остановку, чтобы спросить у Эпиктета, как наилучшим образом выполнить поручение. Притом Эпиктет вовсе не пренебрегает этой клиентурой или, во всяком случае, взрослыми собеседниками, потому что он своим собственным ученикам, молодым, стало быть, людям, советует отправляться к важным персонам в их родном городе и тормошить их вопросами: скажите-ка, как поживаете? Вы и впрямь хорошо заботитесь о себе?[29]

Конечно, можно было бы упомянуть — это хорошо известно — кинических ораторов, которые в людных местах, на перекрестках, по случаю каких-либо торжеств и праздников обращались к широкой публике, среди которой были, ясное дело, и взрослые и молодежь. К этому торжественному высокому жанру диатриб, или публичных речей, относятся, разумеется, творения Диона из Прусы,[30] многие из которых посвящены вопросам аскезы, отступления в себя, anakhôrêsis eis heauton, и т. д.[31]

Наконец, я привел бы последний пример, касающийся этой проблемы взрослых, проблемы их приобщения, если угодно, к

практике себя. О том, как это происходит в одной важной, хотя и загадочной и мало изученной (потому что мы знаем о ней только благодаря одному тексту Филона Александрийского) общине, в знаменитой секте терапевтов, я скажу сейчас чуть подробнее. Оставим пока вопрос о том, кто они такие, чем занимаются и т. д. В любом случае это была, можно сказать, аскетическая община в окрестностях Александрии, и, по меньшей мере, одной из ее целей была, как сказано в тексте, epimeleia tôs psukhês. Позаботиться о своих душах — вот чего они хотели. Так вот, в одном отрывке из «De Vita contemplativa» («О созерцательной жизни») Филона Александрийского, где как раз о них, об этих самых терапевтах и речь, сказано: «Поскольку жажда бессмертия и блаженной жизни внушила им, что их земной путь уже пройден [я вернусь к этому важному отрывку в связи с темой старости. — *М.Ф.*], они оставляют нажитое своим сыновьям и дочерям, своим близким, умышленно передают им наследство раньше срока; что же до тех, у кого нет семьи, то они оставляют все своим компаньонам и друзьям».[32] Как видите, это что-то совсем другое, даже обратное тому, что мы видели в «Алкивиаде». В «Алкивиаде» заботу о себе брал на себя молодой человек, получивший недостаточное воспитание дома, — в данном случае Алкивиад, о котором мало заботился Перикл, его опекун. Из-за этого-то он, совсем юный, и пришел со своими вопросами к Сократу, во всяком случае, позволил вовлечь себя в разговор. Здесь же, напротив, перед нами люди, у которых уже есть дети, сыновья и дочери, люди, уже обремененные семьями, и вот они, в какой-то миг почувствовав, что их земная жизнь завершена, бросают все и начинают заниматься своей душой. О душе начинают заботиться под конец жизни, а не в ее начале. Можно сказать, что центром притяжения и точкой приложения заботы о себе оказывается уже не переход к зрелости и даже не столько сам зрелый возраст, сколько переход от зрелости к старости.

И наконец, в подтверждение сказанному, я сослался бы на один забавный текст, автор которого Лукиан. Вы знаете, что Лукиан написал в конце II века ряд сатир, скажем, иронических текстов, которые очень интересны с точки зрения обсуждаемой темы. Имеется один текст, который был переведен на французский и опубликован лет десять назад, к несчастью,

очень небрежно, под названием «Философии с молотка»,[33] тогда как на самом деле название подразумевает нечто иное, а именно распродажу жизней [34] (т. е. разных образов жизни), расхваливаемых и предлагаемых разными философами, которые выставляют их как товар, каждый желая продать свой и набрать себе, таким образом, побольше учеников. Имеется и другой текст, тоже очень интересный, под названием «Гермотим», в котором также комично изображен разговор двух персонажей.[35] Все это очень забавно и напоминает фильмы Вуди Аллена о психоаналитиках в Нью-Йорке: приблизительно так Лукиан изображает отношение к учителям философии и к поискам счастья, с помощью заботы о себе. Итак, Гермотим вышел прогуляться. Разумеется, он что-то бормочет про себя, повторяя урок учителя, и тут подходит Лициний и спрашивает его, куда он направляется; тот отвечает, что идет от учителя, куда — не помнит, да это и неважно.[36] — И давно ты ходишь к учителю? — спрашивает Лициний Гермотима и получает ответ: да вот уже двадцать лет. — Как, уже двадцать лет ты ему платишь столько денег? — Да, я ему плачу столько денег. — Но ведь, должно быть, твое обучение философии, искусству жить, быть счастливым не так уж скоро закончится? — О да, — отвечает Гермотим, — это надолго. Думаю, еще лет на двадцать. И поскольку ниже Гермотим объясняет, что начал философствовать в сорок лет, а известно, что вот уже двадцать лет он ходит к учителю, то в свои шестьдесят он как раз посередине пути. Я не знаю, разбирались ли, устанавливались ли связи этого текста с другими философскими текстами или нет, но вы помните, что у пифагорейцев человеческая жизнь делилась на четыре периода, каждый по двадцать лет; первые двадцать лет в пифагорейской традиции человек — еще мальчик; от двадцати до сорока — юнец; от сорока до шестидесяти — юноша, а начиная с шестидесяти — старик.[37] Вы видите, Гермотим — ему как раз шестьдесят лет — находится на пороге старости. Прошла юность, двадцать лет, в течение которых он научился философии. И ему осталось всего двадцать, двадцать отделяющих его от смерти лет для того, чтобы продолжить философствование. И Лициний, узнав таким образом, что его собеседник Гермотим начал свои занятия в сорок лет, — Лициний, который выступает здесь скептиком, персонажем, концентрирую-

щим в себе и выражающим ироническое отношение к Гермотиму и ко всем этим практикам себя, — говорит: вот и прекрасно, мне сорок, я как раз в том возрасте, когда пора начать учиться быть собой. И он просит Гермотима: будь моим вожатым, возьми меня за руку и веди.[38]

Так вот, эта рецентрация или децентрация заботы о себе, ее перенос с юности на зрелость или на более поздний возраст повлечет за собой известное число следствий, по-моему, важных. Во-первых, с тех пор как забота о себе становится занятием взрослого человека, ее критическая функция очевидным образом возрастает, и чем дальше — тем больше. Практика себя теперь призвана исправлять, по крайней мере, не меньше, чем формировать. Или даже так: практика себя все более становится критичной по отношению к самой себе, по отношению к своему культурному окружению и к жизни, которую ведут другие. Конечно, этим я не хочу сказать, что никакой роли, кроме критической, практика себя теперь не играет. Образовательный элемент остается при ней, он никуда и не денется, но отныне он существенным образом привязан к критике. Скажем, если угодно, что в «Алкивиаде» и других сократических диалогах необходимость в заботе о себе напрямую соотносилась с состоянием невежества, в котором пребывал будущий субъект этой заботы. Выясняется, что Алкивиад не знает того, чем он хочет заниматься, не знает, как нужно хорошо управлять городом, — и это ясно видно, что он этого не знает. И если тут и есть какая-то критика обучения, то она заключается прежде всего в том, чтобы доказать Алкивиаду, что он ничему не научился, а все то, что он выучил, — пустое дело. Напротив, в практике себя, какой она предстает перед нами в эллинистический и римский периоды, есть образовательная сторона, существенным образом связанная с подготовкой индивида. Но подготовкой не к какой-то профессиональной или общественной деятельности, т. е. речь не о том, как это было в «Алкивиаде», чтобы сделать кого-то хорошим правителем; речь о том, чтобы независимо от какой бы то ни было профессиональной подготовки воспитать его таким, чтобы он смог достойно справиться со всеми случайностями, перенести все возможные несчастья, все поджидающие его напасти и беды. Дело, стало быть, в том, чтобы снабдить его механизмом страхования, но

не в том, чтобы выработать технические и профессиональные навыки, связанные с определенным родом занятий. Такая подготовка, такое, если угодно, «облачение в доспехи», которые защитят его от мира, от всех случайностей и напастей, и есть то, что греки называли paraskheuê и что Сенека приблизительно перевел как instructio.[39] Instructio — это щит, предохраняющий от опасностей, а никак не подготовка к определенной профессиональной деятельности. Итак, практика себя в I—II вв., несомненно, нацелена на формирование индивида.

Но этот формирующий аспект не отделим от исправления, которое, полагаю, играет все более возрастающую роль. Практика себя уже не перекрывает, как в случае с Алкивиадом, незнания, не ведающего о себе неведения. Она перекрывает ошибки, дурные привычки, искривления и несвободу, с которыми человек сжился и которые надо стряхнуть. В гораздо большей степени исправление-освобождение, чем воспитание-обучение, — вот в каком направлении будет развиваться практика себя, что, понятно, касается самих ее основ. Приведу один пример. Это пятидесятое письмо Сенеки к Луцилию, где он пишет: «Наша беда не приходит извне (extrinsecus): она в нас (intra nos est)». И ниже: «In visceribus ipsis sedet» ([беда, зло] в самой нашей утробе).[40] <...*> В этой практике себя мы трудимся, чтобы отделаться, избавиться, очиститься, освободиться от зла, которое внутри нас, подчинить его себе. И он добавляет: конечно, гораздо легче исправиться, если зло застигнуто в то время, пока душа еще податлива и неопытна, а порок еще не закоренелый. Но в любом случае, как видите, даже если ею занимается юноша, практика себя должна исправлять, а не формировать человека; не только формировать: она должна также, и это в первую очередь, исправлять, искоренять порок, который уже тут. Всегда уже пора ухаживать за собой, даже когда ты молод. И у врача, конечно, гораздо больше шансов на успех, призови мы его в начале болезни, а не когда болезнь застарелая.[41] Но так или иначе, даже если ты не взялся за исправление в молодости, сделать это никогда не поздно. Даже если порок застарелый, есть средства, которые помогут воспрять, исправиться, снова стать таким, каким тебе и следовало

---

* В контексте в этом месте сказано: «нужен учитель».

бы быть, но каким ты до сих пор не был.[42] Снова стать таким, каким ты никогда не был, — вот, по-моему, один из ключевых моментов, одна из главных тем этой практики себя. Сенека говорит о том, как обстоят дела с физическими вещами, с телами. Он пишет: можно выпрямить и толстые балки, если они искривлены, тем более человеческий дух, гораздо более податливый, может быть также выпрямлен.[43] Во всяком случае, говорит он, bona mens (благомыслие) никогда не приходит раньше mala mens, прежде чем в душе не поселится зло.[44] Хорошей душа делается только после того, как осознала собственные изъяны. Мы всегда, как говорится все в том же письме, preoccupati: мы всегда уже чем-то заняты, когда намереваемся творить добро.[45] Тут-то и приводится важная формула из словаря киников. Сенека пишет: virtudes discere значит vitia dediscere (учиться добродетели — это значит отучаться от пороков).[46] Это понятие «отучения» было одним из главных у киников,[47] вы его встретите также у стоиков. Так вот, это «отучение», которое так или иначе должно иметь место, даже если практикой себя занимается юноша, этот критический пересмотр, переделка себя с прицелом на некую «природу» — природу, никогда не существовавшую, так и не явившую себя ни в одном человеке, какого бы он ни был возраста, — вполне естественно оборачивается отказом от приобретенных познаний, стремлением отделаться от дурных привычек и влияния среды. Отмыться от всего того, что могло запятнать, прежде всего, в раннем детстве. Отсюда столь распространенное порицание первых воспитателей и знаменитых нянькиных небылиц, замусоривающих и извращающих ум ребенка. Вот известный отрывок из «Тускуланских бесед» Цицерона: «Однако мы, едва явившись на свет, уже оказываемся в хаосе ложных мнений и чуть ли не с молоком кормилицы, можно сказать, впитываем заблуждения».[48] Итак, это критический взгляд на детство и условия, в которых оно проходит, и также критика семейного окружения, не только в плане образования, но, если угодно, всей совокупности передаваемых и прививаемых ценностей, того, что мы сейчас назвали бы «семейной идеологией». Я имею в виду письмо Сенеки Луцилию, где он пишет: будь верен себе, постарайся догнать самого себя, «мне хорошо известно, что твои родители хотят для тебя чего-то совсем другого,

так что мои пожелания противоположны пожеланиям семьи; я хочу, чтобы ты презирал все то, чего они желают тебе в изобилии».[49] Таким образом, забота о себе должна полностью перевернуть систему ценностей, передаваемых и навязываемых в семье. И наконец, последнее, на чем я не хотел бы задерживаться, потому что это хорошо известно: вся критика этой педагогики, той, которой занимаются учителя, как мы бы сказали, начальной школы, метит в первую очередь в учителей риторики. Именно здесь мы возвращаемся — все это тоже известные вещи — к старому спору о том, какое образование предпочтительнее, философское или риторическое.* Посмотрите, как высмеивает Эпиктет явившегося к нему юного ученика ритора.[50] Интересно описание внешнего вида этого ученика, потому что оно-то и показывает, в чем заключалось главное расхождение между философской практикой себя и риторическим обучением: юный ученик ритора является во всей красе, нарумяненный, с завитыми волосами, демонстрируя тем самым, что риторическое образование учит создавать видимость, обольщать. Оно учит не тому, как заботиться о себе, но как понравиться другим. И вот тут-то Эпиктет приступает к юному ученику ритора с вопросами, он говорит ему: ты весь такой разодетый, ты думаешь, что заботишься о себе, но подумай-ка, что же это такое, заботиться о себе? Здесь видна аналогия, вероятно, вполне очевидная для слушателя или читателя того времени и им вполне узнаваемая, здесь слышится отзвук вопроса, когда-то заданного в «Алкивиаде»: ты должен озаботиться собой, но как это сделать и что это такое ты сам? И снова приходят к тому, что заниматься собой — значит заботиться о своей душе, а не о теле. Так вот, если хотите, первым следствием хронологического смещения заботы о себе с окончания юности на зрелый возраст и стала эта критическая функция практики себя.

Вторым следствием будет все большее и все более заметное сближение практики себя с врачеванием.[51] Действительно, с тех пор как практика себя сделалась главным образом исправи-

---

* В конспекте Фуко иллюстрирует эту полемику, приводя пример Диона из Прусы, который начал свою карьеру ритора с нападок на Мусония и закончил похвалами философии.

тельной или, по крайней мере, одной из ее главных задач стало исправление недостатков, восстановление, достижение некоторого состояния, которого, впрочем, судя по всему, никто никогда не достигал, но которое по сути своей изначально, практика себя превращается на наших глазах в один из способов врачевания, в медицинскую практику. У философии всегда были особые отношения с медициной, и не нужно было дожидаться I—II вв. — времени, о котором я веду речь, — чтобы заметить это. Это ясно видно уже у Платона.[52] А в философской, стало быть, после-платоновской, традиции это видно еще яснее: ontôs philosophein Эпикура — это kat'alêtheian hugiainein (блюсти, врачевать собразно истине);[53] а уж у стоиков, начиная с Посидония,[54] связь между медициной и философией — а точнее, превращение философской практики в разновидность практики медицинской — ясна как день. Мусоний говорит: философа, как и врача, зовут в случае болезни.[55] И что философ делает с душой, в точности то же самое врач делает с телом. Можно также вспомнить Плутарха, который говорил, что у медицины и философии одна... или, точнее, не «у них есть», а они суть mia khôra (одна и та же область, одна страна).[56] Хорошо.* Эта взаимосвязь между медициной и заботой о себе — связь старинная, традиционная, давно установленная и вновь воспроизводимая, всякий раз проявляется по-разному.

Прежде всего о ней говорит, конечно, общность концептуального поля, общность понятийного каркаса медицицы и философии. Центральным для него является, конечно, понятие pathos, которое и эпикурейцы и стоики толкуют как страсть и болезнь, в связи с чем выстраивается целый ряд аналогий, причем стоики в этом смысле были изобретательнее других и, как правило, лучшими систематизаторами. Развитие страсти они описывают как развитие болезни. Первую стадию[57] составляет то, что греки называли euemptôsia (proclivitas (склонность)), т. е. конституция, располагающая к болезни. Затем идет, собственно, pathos, неразумное движение души, слово, которое Цицерон переводит на латынь как perturbatio, а Сенека — как affectus. После pathos'a, заболевания в собственном смысле,

---

* В конспекте добавлено (ср. выше — 50-е письмо Сенеки): «И выздороветь нам тем труднее, что мы не знаем о своей болезни».

наступает черед nosêma, обозначающий затяжную стадию болезни, это переход к hexis, к тому, что Сенека называет morbus. Затем следует arrôstkma, в переводе Цицерона — aegrotatio, т. е. что-то вроде хронического заболевания, которое может проявляться так или иначе, но не отпускает человека. И, наконец, последняя стадия — порок (kakia); aegrotatio inverterata, говорит Цицерон, или, как выражается Сенека, vitium malum (pestis[58]), когда «долгая зараза» поразила и извратила всего человека, овладела им целиком и полностью. Таков ряд аналогий, я на нем не задерживаюсь, потому что вещь эта — известная.

Гораздо интереснее, конечно, то обстоятельство, что сама практика себя, как она определяется, обозначается и предписывается философией, понимается как врачебная деятельность. Центральным при этом, разумеется, выступает основополагающее понятие therapeuein. Therapeuein по-гречески, как вы знаете, обозначает три вещи. Первое — это то, что делает врач для излечения больного, но therapeuein — это еще и действия слуги, который служит своему господину и выполняет его приказы; наконец therapeuein значит почитать, отправлять культ. Так вот, therapeuein heauton[59] означает одновременно лечиться, служить себе самому и чтить самого себя. И, конечно, имеется целый ряд вариаций на эту тему, к некоторым из них я постараюсь вернуться.

Возьмем, например, основополагающий текст из «De vita contemplativa» Филона Александрийского, где речь идет о той самой секте терапевтов, о людях, когда-то удалившихся в окрестности Александрии и образовавших там общину (я скажу о ее правилах) и о которых Филон сразу же сообщает, что они сами называли себя терапевтами. Почему же, спрашивает Филон, они назвали себя терапевтами? А потому, отвечает Филон, что как врачи лечат тело, так и они лечат душу. Их деятельность, говорит он, therapeutikê (терапевтическая), как у врачей — iatrikê (иатрическая).[60] Филон различает здесь, как и некоторые греческие авторы, но далеко не все, терапевтику и иатрику; терапевтика обозначает врачевание в широком смысле, скорее, духовное, чем телесное, для которого оставлено прилагательное «иатрический» (иатрическая практика применяется к телу). И они, говорит Филон, называют себя терапевтами, потому что хотят лечить душу, подобно тому как врачи лечат

тело, а также потому, что они отправляют культ Бытия (to on: therapeuousi to on). Они врачуют Бытие и врачуют душу. И именно потому, что они делают и то и другое зараз, потому, что забота о Бытии сочетается у них с заботой о душе, они и могут называть себя «терапевтами».[61] Конечно, я еще вернусь к этой теме, потому что все эти вещи, о которых говорит Филон Александрийский, очень важны. Пока что я лишь подчеркиваю тесную связь, которая обнаруживается в столь явно религиозной практике как эта, связь между практикой души и медициной. Мне кажется, что в этом, все более интенсивном и заметном сближении философии и медицины можно выделить три элемента, которые, впрочем, я выделяю лишь потому, что они непосредственно касаются практики.

Во-первых, как видим, возникает представление о том, что группа людей, которые объединились, чтобы практиковать заботу о себе, на самом деле являет собой что-то вроде духовного диспансера; это место, куда приходят ради себя, куда посылают своих друзей, и т. д. Туда приходят на какое-то время, чтобы получить избавление от напастей и обуревающих страстей. И это в точности совпадает с тем, что сам Эпиктет говорит о своей философской школе. Он представляет ее себе лечебницей души, духовным диспансером. Посмотрите 21-ю беседу во II книге, где он выговаривает своим ученикам за то, что им только и нужно что обучиться, как бы мы сейчас сказали, «философии», наловчиться спорить, освоить искусство силлогизмов и т. п.[62] За этим вы явились сюда, а не за тем, чтобы излечиться, не с намерением позаботиться о себе (therapeuthêsomenoi).[63] Не за тем вы пришли. Но как раз это-то вам и нужно. Вы должны напомнить себе, что вы здесь главным образом для того, чтобы исцелиться. А потому, прежде чем браться за силлогизмы, «исцелите свои язвы, остановите истечения, приведите в покой мысль».[64] В 23-й беседе из III книги он выражается еще определеннее о школе философии. Школа философии — это iatreion (лечебница). Выходя из школы, вы оставляете за порогом не удовольствие, но боль. Вы ведь приходите сюда не здоровые. Кто с вывихнутым плечом, кто с опухолью, кто со свищом, кто с головной болью.[65]

Так, ну ладно... Я вижу, что-то не то с техникой, так что придется сделать перерыв. Мне осталось сказать несколь-

ко слов насчет медицины. И потом мы немного поговорим о старости и о том, как требование заботы о себе стало всеобщим.

Примечания

[1] В 27 г. до Р. Х. Октавий Цезарь добился нового разделения власти (принципат) и стал именоваться Августом. Он умер в 14 г. новой эры, передав власть своему приемному сыну Тиберию (из семьи Клавдиев), с которого и начинается династия Юлиев-Клавдиев, правившая до смерти Нерона в 68 г. Что касается Антонинов, наследников Флавиев, то они правили с 96 по 192 г. (убийство Коммода), среди них: Траян, Адриан и Марк Аврелий. Этот период, о котором и говорит Фуко, историки называют периодом расцвета империи.

[2] Мусоний Руф — нам известны его нравственные наставления, дошедшие до нас благодаря Стобею, который включил их в свою антологию. Римский всадник из Тосканы, жил на манер киников и в начале правления Флавиев был самым влиятельным учителем в Риме. Продолживший его уроки Эпиктет хранит живую память о нем и часто упоминает в своих «Беседах». Прежде всего известен своими назиданиями, в которых дает вполне конкретные советы (как есть, одеваться, спать и т. д.). В «Истории сексуальности» Фуко часто приводит его проклятия по адресу брака (Le Sousi de soi, op. cit., p. 177—180, 187—188, 197—198, 201—202). Марк Аврелий — родился в 121 г., стал наследником Адриана в 138(?). По-видимому, написал «Мысли» уже в конце жизни (по крайней мере, не ранее начала 70-х гг.). Умер в 180 г. Первое крупное произведение Тертуллиана (около 155—225 гг.) «Апологетика» датируется 197 годом. Климент Александрийский (около 150—220 гг.) в начале III века пишет назидательные трактаты (трилогия: «Протрептик», «Педагог», «Строматы»).

[3] См. лекцию от 3 марта, второй час: более жесткое разграничение meletan как умственного упражнения и gumnazein как упражнения физического.

[4] «...от занятия земледелием не могут удержаться даже очень богатые люди. Как видно, занятие (epimeleia) им — это вместе и какое-то удовольствие, и обогащение, и гимнастика, дающая организму силу для исполнения всякого труда, приличного свободному человеку». *Ксенофонт*. Домострой. V-1 (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М., 1993. С. 212).

[5] Ср. образцовое употребление этого выражения у Платона: «...как следует вдумаешься в сказанное, бросив взгляд на самого себя (mal-

lon prosekhôn ton noun kai eis seauton apoblepsas)». Charmide, 160d / trad. A. Croiset // *Platon*. Oeuvres complètes, t.II. Paris, Les Belles Lettres, 1921, p. 61 (*Платон*. Соч. Т. 1. С. 350); «Прежде всего нам надо взглянуть на самих себя (prosekteon ton noun hémin autoîs)». Ménon 96d / trad. A. Croiset // *Platon*. Oeuvres complètes, t. III-2. Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 274 (*Платон*. Соч. Т. 1. С. 608).

[6] De la curiosité (О любопытстве) 515e // *Plutarque*. Oeuvres morales, t. VII-1 / trad. J.Dumortier & J.Defradas. Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 266—267; *Плутарх*. О любопытстве // *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. С. 463 и след. Фуко подробнее разбирает этот отрывок в лекции от 10 февраля, первый час.

[7] Об обращении взгляда на себя см.: данная лекция, первый час.

[8] О совмещении языческого и христианского понимания metanoia см.: данная лекция, первый час.

[9] Об уходе в себя (anakhôrêsis) см.: лекция от 12 января, первый час, и лекция от 10 февраля, первый час.

[10] «Помни, что твое руководящее начало становится неодолимым, когда оно, сосредоточившись на себе самом, довольствуется одним собой, не делая того, чего оно не хочет [...]. Свободное от страстей разумение — крепость. Нет более крепкой твердыни у человека» (*Marc Aurèle*. Pensées, VIII, 48, ed. citee, p. 93 (*Марк Аврелий*. К себе самому / Пер. В.Б. Черниговский. М., 1998. С. 117)); «Нужно возвести вокруг несокрушимую стену философии, которую фортуна, сколько бы ни била осадными орудиями, не возьмет никогда. В недосягаемом месте та душа, что покинула все внешнее и отстаивает свою свободу в собственной крепости». (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. III, livre X, lettre 82,5, ed. citee, p. 102 (*Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. С. 166)). Тот же образ — у Эпиктета («Беседы», VI,1,86), но как бы перевернутый, потому что речь, напротив, идет о разрушении внутренней крепости.

[11] См.: Le Sousi de soi, p. 69—74, ссылки главным образом на Эпиктета и Сенеку.

[12] Первая фраза первого письма Сенеки к Луцилию: «Vindica te tibi» (Lettres à Lucilius, t. I, p. 3 (*Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. С. 5)).

[13] Вспоминаются такие мысли Марка Аврелия, как «Тщательно наблюдай за способностью восприятия (tên hupolêptikên dunamin sebe)» (Pensées, III,9, p. 23 (К себе самому. С. 46)) или «чти самое могущественное и в себе» (Pensées, V,21, p. 49 (Там же, с. 72)).

[14] См.: письма Сенеки к Луцилию 23, 3—6 и 72, 4.

[15] Kairos поначалу имело пространственное значение: место мишени для лучника; в культуре классического периода обозначает качественно определенный момент времени — подходящее, благоприятное

время (см.: Trédé M. «Kairos»: l'a-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère a la fin du IV-e siècle avant J.-C. Paris, Klincksieck, 1992).

[16] См.: лекция от 6 января, второй час.

[17] Только к концу IV века в Афинах вводится что-то вроде воинской повинности, во всяком случае, юношей зачисляют в войско, а до того они не считаются взрослыми и ответственными гражданами. Ранее в Афинах не существовало института, который позволял бы как-то отмечать переход к зрелости. Напротив, в Спарте такая структура существовала всегда и была жестко регламентированной и милитаризованной. См.: *Marrou H.-I.* Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, op. cit.; об афинских эфебах, в частности, см.: *Vidal-Naquet P.* «La Chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne» (1968), воспроизведено и дополнено в: Le Chasseur noir. Paris, La Découverte, 1983, p. 151—174.

[18] Этот тезис был развернут Фуко в V главе L'Usage de plaisirs, op. cit. Ему была посвящена целая лекция в Коллеж де Франс (28 января 1981 г.).

[19] «Épicure à Ménécée» («Эмпикур. Письмо к Менекею») // *Diogene Laerce.* Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, t. II / trad. R. Genaille. Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 258. (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979, с. 432).

[20] Ср.: лекция от 24 февраля, второй час.

[21] «Одно из запомнившихся мне прекрасных наставлений Мусония таково: кто хочет пребывать в благополучии (bioun tous sôzesthai mellontas), тот должен всю жизнь проводить как нуждающийся во врачевании (to dein aei therapeuomenous)». Du contrôle de la colère (О подавлении гнева), 453d // *Plutarque.* Oeuvres morales, t. VII-1 / trad. J. Dumortier & J. Defradas, éd. citée, p. 59; fragment 36 de l'édition par O. Hense de Reliquiae de Mousonius. Leipzig, Teubner, 1905, p. 123; *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. С. 468.

[22] Речь о начале диалога Сенеки «О спокойствии души», I, 1—18, см. в: Dialogues, t. IV / trad. R.Waltz, éd. citée, p. 71—75).

[23] Эти три трактата («О постоянстве мудреца», «О спокойствии души», «О праздности») традиционно рассматриваются как трилогия, благодаря которой Серен, под влиянием Сенеки, отошел от эпикуреизма и обратился к стоицизму. Однако П. Вейн (P. Veyne) (предисловие к: *Sénèque.* Entretiens, Lettres à Lucilius. Paris, Robert Laffont, 1993, p. 375—376) относит трактат к 62—65 гг. (что делает невозможным посвящение его Серену, умершему до 62 года), к тому времени, когда Сенека соглашается уйти от дел и даже видит в том некоторые выгоды.

[24] Об отношениях между Сереном и Сенекой, помимо того что говорит Фуко в «Le Sousi de soi» (p. 64, 69), рассказывается в классиче-

ском труде П. Грималя (Sénèque ou la Conscience de l'Empire. Paris, Les Belles Lettres, 1979), на страницах, им посвященных (13—14, 26—28 и, в частности, с 287 по 292, где речь идет о его карьере и возможном эпикуреизме). Предполагают, что Серен был родственником Сенеки (у него то же самое фамильное имя — номен) и что он обязан своей карьерой (всадник, в 50-х годах префект стражи) Сенеке. Он умер в 62 году, отравившись грибами, и был оплакан Сенекой, о чем тот пишет Луцилию (63, 14).

[25] Речь идет об Актии (?) и ее связи с принцепсом, которую Серен помог скрыть: «[Нерон] вышел из-под опеки матери и был передан в руки Сенеки, один из родственников которого, Анней Серен, прикинувшись возлюбленным той же самой вольноотпущенницы (Актии), помог скрыть похождения молодого Нерона и сделал так, чтобы подарки, которые принцепс втайне делал молодой женщине, были сочтены его собственными подношениями» (*Tacite*. Annales, XIII, 13 / trad. P.Grimal. Paris, Gallimard, 1990, p. 310).

[26] Об отношении Сенеки к Луцилию (и о возрасте последнего) см. у П.Грималя (Sénèque.., op. cit., p. 13, 92—93), а также в более давней статье Л. Делатта (L.Delatte) «Lucilius, l'ami de Sénèque». Les Lettres classiques, IV, 1935, p. 367—545; см. также: Le Sousi de soi, p. 64 et 69.

[27] Что касается датировки «Изысканий о природе», то главным текстом остается предисловие П.Ольтрамара к его изданию произведения в «Belles Lettres» (t.I, Paris, 1929). Ольтрамар помещает «Изыскания о природе» между 61 и 64 годами (даже концом 63 и началом 65), что приводит его к такому заключению: «они были написаны раньше большей части писем к Луцилию» (p. VII). Проблема же датировки писем к Луцилию долго и подробно обсуждается П.Грималем в Sénèque... (p. 219—224; и главным образом в приложении I: «Les Lettres à Lucilius. Chronologie, Nature», p. 441—456).

[28] Флавий Арриан (около 89—166) родился в Битинии, в аристократическом семействе, в Никополисе стал учеником Эпиктета. Главной его задачей становится верная передача сло́ва учителя («Беседы», составившие единственное свидетельство того, как и чему учил Эпиктет в школе). Согласно Симпликию, Арриан также автор учебника, который был чем-то вроде сборника лучших речей учителя. Впоследствии — «несостоявшийся Ксенофонт» своего времени; прежде чем обосноваться в Афинах и жить как знатное лицо, станет претором и консулом при Адриане.

[29] Фуко снова приведет все эти примеры, когда будет систематически разбирать тексты в лекции от 27 января, первый час.

[30] Дион из Прусы (40—120), прозванный Хризостомом, Златоустом, происходил из одного из самых влиятельных семейств Прусы,

блестяще начал карьеру ритора при Веспасиане (софистический период, как считает фон Арним, который следует Фемистию), при Домициане вынужден отправиться в изгнание. Тогда он начинает вести жизнь киника, ходит из города в город и в длинных проповедях, которые дошли до нас, призывает современников жить добродетельно. О Дионе см. *Паоло Дезидери* в: Diccionaire des philosophes antiques, s. dir. / R. Goulet, t.II, Paris, CNRS Éditions, 1994, p. 841—856.

[31] См. речь 20: Peri anakhôrêseôs (*Dion Chrysostom*. Discourses, t. II / trad. J. W. Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1959, p. 246—269). Эта речь стала предметом углубленного изучения, что видно из бумаг Фуко, которого занимала в ней идея ухода от мира, продиктованного требованием непрестанно отдавать себе отчет (logon apdidonai) в происходящем.

[32] *Philon d'Alexandrie.* De vita contemplativa, 473M / trad. P.Miquel, éd. citée, § 13, p. 87.

[33] *Lucien.* Philosophes à l'encan / trad. Th.Beaupère. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

[34] «Biôn prasis» — образы жизни, стиль, манера жить на продажу.

[35] Ср. недавний французский перевод: *Lucien*. Hermotime / trad. J.-P.Dumont. Paris, PUF, 1993 (греческий оригинал в: *Lucian*. Hermotime Works, t. IV / trad. K. Kilburn. Kambridge, Loeb Classical Library, 1959, p. 65 sq.).

[36] Он идет к учителю: «Судя по этой книге и торопливому шагу, ты спешишь к тому, кого называют твоим учителем» (Hermotime / trad. fr., éd. citée, p. 11).

[37] «Жизнь человеческую» он (Пифагор) разделял так: „Двадцать лет — мальчик, двадцать — юнец, двадцать — юноша, двадцать — старец"» («Pythagore» // *Diogène Laerce.* Vies et Doctrines des philosophes illustres, VIII, 10 / trad. s. dir. M.-O. Goulet-Gaze, éd. citée, p. 948 (Диоген Лаэртский. Ук. соч., с. 334)).

[38] «Г.: Не огорчайся. Мне самому, когда я занялся философией, было, как и тебе, под сорок. Ведь тебе примерно столько? Л.: Точно так, Гермотим. Будь моим водителем и наставником» (Hermotime / trad. fr., p. 25). Об этом тексте см. также: Le Sousi de soi, p. 64—65.

[39] См. письма к Луцилию 24,5; 61,4; 109,8 и, наконец, 113,28, начиная с цитаты из Посидония.

[40] «Что же мы себя обманываем? Наша беда не приходит извне: она в нас (intra nos est), в самой нашей утробе (in visceribus ipsis sedet). И выздороветь нам тем труднее, что мы не знаем о своей болезни». (Lettres à Lucilius, t. II, livre V, lettre 50,4, p. 34 (Письма к Луцилию 50,4. С. 84)).

[41] «Но мы даже не ищем врача, хотя ему пришлось бы меньше трудиться [...] пока порок не был застарелым: душа податливая и неопыт-

ском труде П. Грималя (Sénèque ou la Conscience de l'Empire. Paris, Les Belles Lettres, 1979), на страницах, им посвященных (13—14, 26—28 и, в частности, с 287 по 292, где речь идет о его карьере и возможном эпикуреизме). Предполагают, что Серен был родственником Сенеки (у него то же самое фамильное имя — номен) и что он обязан своей карьерой (всадник, в 50-х годах префект стражи) Сенеке. Он умер в 62 году, отравившись грибами, и был оплакан Сенекой, о чем тот пишет Луцилию (63, 14).

[25] Речь идет об Актии (?) и ее связи с принцепсом, которую Серен помог скрыть: «[Нерон] вышел из-под опеки матери и был передан в руки Сенеки, один из родственников которого, Анней Серен, прикинувшись возлюбленным той же самой вольноотпущенницы (Актии), помог скрыть похождения молодого Нерона и сделал так, чтобы подарки, которые принцепс втайне делал молодой женщине, были сочтены его собственными подношениями» (*Tacite*. Annales, XIII, 13 / trad. P.Grimal. Paris, Gallimard, 1990, p. 310).

[26] Об отношении Сенеки к Луцилию (и о возрасте последнего) см. у П.Грималя (Sénèque.., op. cit., p. 13, 92—93), а также в более давней статье Л. Делатта (L.Delatte) «Lucilius, l'ami de Sénèque». Les Lettres classiques, IV, 1935, p. 367—545; см. также: Le Sousi de soi, p. 64 et 69.

[27] Что касается датировки «Изысканий о природе», то главным текстом остается предисловие П.Ольтрамара к его изданию произведения в «Belles Lettres» (t.I, Paris, 1929). Ольтрамар помещает «Изыскания о природе» между 61 и 64 годами (даже концом 63 и началом 65), что приводит его к такому заключению: «они были написаны раньше большей части писем к Луцилию» (p. VII). Проблема же датировки писем к Луцилию долго и подробно обсуждается П.Грималем в Sénèque... (p. 219—224; и главным образом в приложении I: «Les Lettres à Lucilius. Chronologie, Nature», p. 441—456).

[28] Флавий Арриан (около 89—166) родился в Битинии, в аристократическом семействе, в Никополисе стал учеником Эпиктета. Главной его задачей становится верная передача слóва учителя («Беседы», составившие единственное свидетельство того, как и чему учил Эпиктет в школе). Согласно Симпликию, Арриан также автор учебника, который был чем-то вроде сборника лучших речей учителя. Впоследствии — «несостоявшийся Ксенофонт» своего времени; прежде чем обосноваться в Афинах и жить как знатное лицо, станет претором и консулом при Адриане.

[29] Фуко снова приведет все эти примеры, когда будет систематически разбирать тексты в лекции от 27 января, первый час.

[30] Дион из Прусы (40—120), прозванный Хризостомом, Златоустом, происходил из одного из самых влиятельных семейств Прусы,

блестяще начал карьеру ритора при Веспасиане (софистический период, как считает фон Арним, который следует Фемистию), при Домициане вынужден отправиться в изгнание. Тогда он начинает вести жизнь киника, ходит из города в город и в длинных проповедях, которые дошли до нас, призывает современников жить добродетельно. О Дионе см. *Паоло Дезидери* в: Diccionaire des philosophes antiques, s. dir. / R. Goulet, t.II, Paris, CNRS Éditions, 1994, p. 841—856.

[31] См. речь 20: Peri anakhôrêseôs (*Dion Chrysostom*. Discourses, t. II / trad. J. W. Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1959, p. 246—269). Эта речь стала предметом углубленного изучения, что видно из бумаг Фуко, которого занимала в ней идея ухода от мира, продиктованного требованием непрестанно отдавать себе отчет (logon apdidonai) в происходящем.

[32] *Philon d'Alexandrie*. De vita contemplativa, 473M / trad. P.Miquel, éd. citée, § 13, p. 87.

[33] *Lucien*. Philosophes à l'encan / trad. Th.Beaupère. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

[34] «Biôn prasis» — образы жизни, стиль, манера жить на продажу.

[35] Ср. недавний французский перевод: *Lucien*. Hermotime / trad. J.-P.Dumont. Paris, PUF, 1993 (греческий оригинал в: *Lucian*. Hermotime Works, t. IV / trad. K. Kilburn. Kambridge, Loeb Classical Library, 1959, p. 65 sq.).

[36] Он идет к учителю: «Судя по этой книге и торопливому шагу, ты спешишь к тому, кого называют твоим учителем» (Hermotime / trad. fr., éd. citée, p. 11).

[37] «Жизнь человеческую» он (Пифагор) разделял так: „Двадцать лет — мальчик, двадцать — юнец, двадцать — юноша, двадцать — старец"» («Pythagore» // *Diogène Laerce*. Vies et Doctrines des philosophes illustres, VIII, 10 / trad. s. dir. M.-O. Goulet-Gaze, éd. citée, p. 948 (Диоген Лаэртский. Ук. соч., с. 334)).

[38] «Г.: Не огорчайся. Мне самому, когда я занялся философией, было, как и тебе, под сорок. Ведь тебе примерно столько? Л.: Точно так, Гермотим. Будь моим водителем и наставником» (Hermotime / trad. fr., p. 25). Об этом тексте см. также: Le Sousi de soi, p. 64—65.

[39] См. письма к Луцилию 24,5; 61,4; 109,8 и, наконец, 113,28, начиная с цитаты из Посидония.

[40] «Что же мы себя обманываем? Наша беда не приходит извне: она в нас (intra nos est), в самой нашей утробе (in visceribus ipsis sedet). И выздороветь нам тем труднее, что мы не знаем о своей болезни». (Lettres à Lucilius, t. II, livre V, lettre 50,4, p. 34 (Письма к Луцилию 50,4. С. 84)).

[41] «Но мы даже не ищем врача, хотя ему пришлось бы меньше трудиться [...] пока порок не был застарелым: душа податливая и неопыт-

ная легко пошла бы за указывающим прямой путь» (Id., 50,4, p. 35; там же, с. 84).

[42] «Нужно трудиться (laborandum est), и, по правде, труд этот не так велик, если только, повторяю, мы начнем образовывать и исправлять душу прежде, чем порочность ее закоренеет. Но и закоренелые пороки для меня не безнадежны. Нет ничего, над чем не взяла бы верх упорная работа и заботливое лечение» (Id., 50, 5—6, p. 35; там же, с. 84).

[43] «Можно сделать прямыми искривленные стволы дубов; выгнутые бревна распрямляет тепло, и вопреки их природе им придают такой вид, какой нужен нам. Так насколько же легче принимает форму наш дух, гибкий и еще менее упругий, чем любая жидкость! Ведь что такое дух, как не особое состояние воздуха? А воздух, ты видишь сам, настолько же превосходит все вещества податливостью, насколько уступает им плотностью» (Id., 50,6, p. 35; там же, с. 84).

[44] «Никому благомыслие не досталось сразу же, у всех дух был раньше захвачен злом (ad neminem ante bona mens venit quam mala)». (Id., 50,7, p. 36; там же, с. 84).

[45] «...мы в плену зла, и оно давно уже нами владеет (omnes praeoccupati sumus)» (ibid; там же).

[46] Ibid.

[47] Фуко ссылается здесь на слова Антисфена, переданные Диогеном Лаэртским: «На вопрос, какая наука самая необходимая, он сказал: „Наука забывать ненужное"» (та, от которой не нужно отучаться) (to periairein ton apomanthanein). (Vies et Doctrines des philosophes illustres, VI, 7, p. 686 (О жизни, учениях... С. 236)). Очень рано усвоив разницу между полезными и бесполезными знаниями, последние стремятся не приобретать, чтобы потом не избавляться от них. Однако взятая более широко киническая тема образа жизни kata phusin (сообразно природе), конечно же, предполагает отучение от навыков и прочего содержания paideia (образования) (о противоположности природы и закона см. высказывания Антисфена и Диогена в: Vies et Doctrines..., VI, 11 и 70—71, p. 689 et 737—738). См. также на эту тему: М.-О. Гуле-Газе: «Кир, типичный герой Антисфена, отвечает сразу: „Самая нужная наука это та, которая заключается в отучении от зла"». (L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogene Laerce VI 70—71. Paris, Vrin, 1986, 143; citation de Stobée II, 31, 34). Сенека говорит ему о dediscere: «Дай глазам отучиться смотреть (sine dediscere oculos tuos)» (Lettres à Lucilius, t. II, livre VII, lettre 69, 2, p. 146; Сенека... С. 124).

[48] *Cicéron*. Tusculanes, t. II, III, 1, 2 / trad. J. Humbert. Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 3 (*Марк Туллий Цицерон.* Избр. соч. М., 1975. С. 270).

[49] Речь идет о 32-м письме Луцилию, но Фуко использует здесь старый перевод (trad. Pintrel, revue par La Fontaine), воспроизведенный в:

Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, éd. M. Nisard. Paris, Firmin Didot, 1869 [в дальнейшем ссылки на это издание], p. 583.

[50] *Épictete* Entretiens, III, 1, éd. citée, p. 5—12 (Беседы... С. 153—157).

[51] Ср.: Le Sousi de soi, p. 69—74.

[52] Основополагающим для этого отношения взаимодополнительности медицины и философии является, несомненно, текст «Медицина древних», включенный в корпус сочинений Гиппократа: «Некоторые врачи и ученые говорят, что нельзя стать врачом, не узнав, что такое человек, но как раз в этом и заключается наука, которой должен овладеть тот, кто хочет правильно лечить болезни, и эти их речи ведут к философии» (trad. F.-J.Festugière. Paris, Klincksieck, 1948, p. 17—18). Изучая это отношение у Платона и, шире, в античной греческой культуре, Фуко мог прочесть главу «Greeck Medicine as Paideia» в «Paideia» W. Jaeger (vol. III, Oxford, Basil Blackwell, 1945, éd. anglaise revue par l'auteur), а также *Joly R.* «Platon et la médicine» // Bulletin de l'Association Guillaume Budé, p. 435—451; *Schuhl P.-M.* «Platon et la médicine» // Revue des études grecques, 83, 1960, p. 73—79; *Jouanna J.* La Collection hippocratique et Platon, REG 90, 1977, p. 15—28. Недавнее обобщение — *Vitrac B.* Médecine et Philosophie au temps d'Hippocrate. Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1989.

[53] «Надо не изображать из себя философа, но заниматься философией всерьез (ontôs philosophein); ведь важно не казаться здоровым, но быть им на самом деле (kat'aletheian hugiainein)» (*Épicure.* Sentence Vaticane 54 // Lettres et Maximes, éd. citée, p. 260—261.

[54] В этом плане важнейшим текстом остается описание Галеном функций hêgemonikon (главенствующей части души), приведенное Посидонием в его «De Placitis Hippocratis et Platonis» (см.: *Posidonius.* I. The Fragments, ed. L. Edelstein & I. G. Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1972). Вопреки Хрисиппу, Посидоний считает относительно самостоятельными неразумные (вспыльчивость и вожделение) проявления души. Требуется, стало быть, нечто большее, чем правильное суждение, для сдерживания страстей, обуревающих тело и нарушающих равновесие: это настоящая терапевтическая процедура, диететика, призванная умерить страсти, а не только лишь исправить мысли. См. по этому поводу: *Voelke A. J.* (L'Idée de volonté dans le stoicisme. Paris, PUF, 1973, p. 121—130), а также *Dodds E.R.* (Les Grecs et l'Irrationel, op. cit., p. 236—237), который пишет о возвращении Посидония к моральному реализму Платона. Более общие сведения о Посидонии см.: *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. Paris, PUF, 1964, особенно главу об «Антропологии», p. 369—448.

[55] У Мусония такого высказывания нет, но, возможно, Фуко имеет в виду XXVII речь Диона из Прусы об обращении к философам: «Большинство боится философов, как и врачей; подобно тому как покупают лекарства, только тяжело заболев, так и о философии не вспоминают, пока живут счастливо. Вот, к примеру, богач, у него высокие доходы и обширные владения [...] и он теряет свое состояние или здоровье, тогда он скорее прислушается к тому, что говорит философ; а вдруг его жена, сын или брат окажутся при смерти, о, тогда он пошлет за философом, он призовет его» (trad. in Constant Martha, Les Moralistes sous l'empire romain. Paris, Hachette, 1881, p. 244).

[56] «Так что не стоит обвинять философов, рассуждающих о святости, в том, что они не блюдут границ, напротив того, они достойны порицания, когда после отмены всех границ не считают, что должны отличиться на этой общей всем территории (en mia khôra koinôs), преследуя одновременно в своих спорах приятное и необходимое» (Préceptes de santé, 122e // *Plutarque*. Oeuvres morales, t. II / trad. J. Defradas, J. Hani & R. Klaerr, éd. citée, p. 101).

[57] Фуко лишь воспроизводит таблицу, составленную И. Адо в «Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung», op. cit., часть II, § 2: «Die Grade der seelischen Krankheiten» («Степени душевных болезней»), p. 145. Он приводит ту же градацию в «Le Souci de soi», p. 70. Основные латинские тексты, использованные И. Адо с целью отыскания в них переводов греческой нозографии, таковы: «Тусуланские беседы» Цицерона (IV, 10, 23, 27, 29) и «Нравственные письма к Люцилию» Сенеки (75 и 94). Но на параграф несомненно оказала влияние опубликованная примерно в это время диссертация Ж. Пижо (*Pigeaud J.* La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique. Paris, Les Belles Lettres, 1981).

[58] «Они [врожденные задатки] укрепятся, — если только они не отравлены и не убиты долгою заразой, потому что тогда обучение философии их не восстановит, каким бы ни было оно усиленным». *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. Цит. Письмо XCIV, 31, С. 224.

[59] Явная отсылка к Марку Аврелию, который по поводу внутреннего человека (génie intérieur) писал о том, что нужно «чистосердечно его почитать (gnêsiôs therapeuein). Почитание это (therapeia) состоит в том, чтобы оберегать его от всякой страсти». (Pensées, II, 13, ed. citee, p. 14). Выражение heauton therapeuein встречается также у Эпиктета (Entretiens, I, 19, 5, p. 72 (Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 72)).

[60] Род их занятий сразу уясняется из того, как их называют: терапевты (therapeutai) и терапевтриды (therapeutrides), так их и в самом деле зовут, и прежде всего потому, что лечение, которое они практикуют

(paroson iatrikên), превосходит обычное дело наших лекарей, последние заботятся о теле, они же — также и о душе» (*Philon*. De Vita contemplativa, 471M, § 2, p. 79).

[61] «[Если они называются терапевтами], так это также потому, что они воспитаны сообразно природе и священным законам, в почитании Бытия (therapeuousi to on), которое выше блага» (id. 472M, § 2, p. 81).

[62] *Épictète*. Entretiens, II, 21, 12—22 (p. 93—95 (Эпиктет, цит., с. 140—141)).

[63] Id., § 15 (p. 94 (там же, с. 140)).

[64] Id., § 22 (p. 95 (там же, с. 141)).

[65] Entretiens, III, 23, 30 (p. 92 (с. 199)). Этот текст воспроизведен в: «Le Souci de soi», p. 71.

Лекция от 20 января 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Преимущество старости (положительная цель и жизненный идеал). — Генерализация принципа заботы о себе (всеобщее призвание) и артикуляция феномена секты. — Социальные «ножницы»: от народных культов до аристократической сети дружеских связей в Риме. — Еще два примера: эпикурейские кружки и группа терапевтов. — Отказ от парадигмы закона. — Структурный принцип двойного членения: всеобщность призыва и своеобразие выбора. — Форма спасения.

Из хронологического смещения практики себя с конца юности на зрелый возраст и взрослую жизнь я попытался извлечь два следствия: одно касается критической функции практики себя, дублирующей и перекрывающей обычное образование; другое связано со сближением с медициной, откуда проистекает что-то вроде дополнительного следствия, о котором я не говорил, но к которому мы вернемся: у Платона искусство тела (l'art du corps) все же строго отличалось от искусства души (l'art de l'âme). Как вы помните, как раз на основе этого анализа, этого различения, и была выделена в «Алкивиаде» душа как особенный предмет заботы о себе. Напротив, [теперь] тело снова вовлекается в сферу заботы. По вполне очевидным причинам у эпикурейцев и также у стоиков, для которых вопросы

душевной силы и телесного здоровья тесно увязаны между собой,[1] тело явным образом вновь становится предметом заботы, так что озаботиться собой означает одновременно побеспокоиться о своей душе и о своем теле. Это заметно в уже немного ипохондрических письмах Сенеки.[2] Очевидной эта ипохондрия станет у таких авторов, как Марк Аврелий, Фронтон,[3] Элий Аристид[4] и др. В конце концов мы получим то, о чем сказано. И это, я думаю, одно из последствий сближения медицины с заботой о себе: отныне мы будем иметь дело с оказавшимся в центре этой заботы сложным переплетением психического и телесного.

Наконец, третьим следствием этого временно́го смещения несомненно явится новое осмысление и новая оценка старости. Разумеется, в античной культуре старость имеет ценность, ценность традиционную и признанную, однако некоторым образом ограниченную, частичную, небезусловную. Старость это мудрость, но это также и слабость. Старость это нажитой опыт, но и недостаточная активность в повседневной жизни или в жизни политической. Старость вправе раздавать советы, но она обрекает на немочь, делающую человека зависимым от других: молодых наставляют, но это они защищают город, а значит, и стариков, это они трудятся, чтобы старикам было чем жить, и т. д. Итак, традиционно двойственная и сдержанная оценка старости. В общем, можно сказать, что в традиционной греческой культуре старость уважают, это точно, но стариться явно не торопятся. Становиться стариками не хотят, даже если повторяют и еще долго будут повторять известную фразу Софокла, поздравлявшего себя с тем, что наконец-то он старик и свободен от сексуальных влечений.[5] Но если на него ссылаются, то именно, так сказать, в порядке исключения: этот человек захотел состариться или, во всяком случае, был рад приходу старости и освобождению, и слова Софокла часто будут повторяться в дальнейшем. Так вот, теперь, когда заботиться о себе до́лжно всю жизнь, но преимущественно в зрелом возрасте, с той поры, когда забота о себе становится полноценной и эффективной у вполне взрослого человека, естественно, что ее завершением и высшей формой, ее оправданием будет именно старость. В христианстве с его упованиями на спасение за гробом мы имеем, конечно, иную систему. Но и здесь, в этой сис-

теме, которая вся упирается, если угодно, в вопрос о смерти, о чем надо будет сказать, именно старость, как вы понимаете, составляет положительный момент, момент исполненности, высшую точку долгих занятий, практиковавшихся в течение всей жизни. Не отягощенный физическими влечениями, свободный от разного рода политических притязаний, от которых он отказался, обогащенный всевозможным опытом, старик предстает человеком, полностью собой владеющим, тем, кто может быть полностью удовлетворен собой. Эта история и эта форма практики себя так старика и определяют: старик — это тот, кто наконец может найти удовольствие в себе, удовлетвориться собой, вместить в себя все радости и удовольствия, не ища никаких удовольствий, не ожидая никаких радостей ни от кого другого — ни физических, которые уже не по нему, ни тех, что связаны с амбициозными планами, которых у него нет. Итак, старик — это тот, кто довольствуется собой, и точка, которой достигает старость, если она была подготовлена долгой практикой себя, — это та точка, где, по слову Сенеки, мне наконец удалось догнать самого себя, воссоединиться с собой и где мое завершенное и совершенное отношение к себе становится вместе отношением господства и удовлетворенности.

Таким образом, если старость и есть эта вожделенная точка, то нужно понять (первое следствие), что старость не следует рассматривать просто как окончание жизни, ее не следует считать некой завершающей фазой, в которой жизнь мало-помалу сходит на нет. Напротив, в ней нужно увидеть цель, положительную цель существования. Нужно стремиться к старости, не уклоняться от того, что однажды придется встретиться с ней. Ведь это она со своими собственными чертами и собственными ценностями задает направление всей жизни. Имеется письмо Сенеки на эту тему, письмо очень важное и весьма характерное. Оно характерно потому, что начинается с критики, кажущейся несколько случайной, во всяком случае, не очень объяснимой, в адрес тех, кто (говорит он) каждому возрасту назначает свой особенный образ жизни.[6] Тем самым Сенека затрагивает тему, которая была такой обсуждаемой и важной в греческой и римской этике: а именно, что человеческая жизнь поделена на возрасты, и каждому подобает жить так, как в его возрасте положено. Итак, согласно разным школам, разным

космо-антропологическим концепциям, жизнь делится по-разному. Я только что говорил о том, как делили жизнь пифагорейцы — на детство, отрочество, юность, старость (были и другие способы деления). Но что интересно, так это, с одной стороны, значение, придаваемое этим разным фазам, особенной форме проживания каждой из них, и [с другой], значение, приписываемое, с точки зрения этики, тому, чтобы избранный способ поведения, то, какую жизнь ведет человек, соответствовал бы его возрасту. Молодой человек должен жить так, как положено молодому человеку, зрелый — как зрелому, старик — как до́лжно жить старику. Так вот, говорит Сенека, скорее всего имея в виду это традиционное деление, я не могу согласиться с теми, кто режет жизнь на куски и живет по-разному в зависимости от возраста. И вместо этого разрезания Сенека предлагает целостное понимание жизни как единства, единства, если угодно, динамического — единонаправленного неуклонного движения к старости. И он использует известное число характерных формул, говоря: живите так, будто за вами кто-то гонится, надо, чтобы вы спешили, чтобы на протяжении всей жизни чувствовали, что позади вас кто-то есть, враги, которые вас преследуют.[7] Эти враги суть всякие напасти и огорчения. И, прежде всего, это те волнения и тревоги, в которые происходящее ввергает вас тем вернее, если вы молоды или даже не очень, но чего-то еще ждете от жизни, привязаны к удовольствиям, домогаетесь власти или богатства. Они тут, ваши враги, которые вас преследуют. И раз уж они гонятся за вами, надо бежать, бежать как можно быстрее. Спешите туда, где вас ждет надежное убежище. И страна, где вы его найдете, — это старость. Иными словами, старость представляется теперь вовсе не двусмысленным рубежом между жизнью и смертью, но, напротив, точкой притяжения, положительным полюсом, к которому нужно стремиться. Если угодно, употребляя формулу, которой у Сенеки нет и которая звучит немного резче, чем сказано у него, можно было бы выразиться так: жить ради старости. Отныне нужно жить ради старости, ибо в ней обретается покой, убежище, довольство собой.

И второе следствие... дело в том, что старость эта, та, к которой надо стремиться, есть, по сути, конечно, период жизни, наступающий, по мнению большинства древних, к шестидеся-

ти годам, это, кстати, приблизительно тот возраст, в котором Сенека решил отойти от дел и целиком довольствоваться самим собой. Но это не просто временно́й рубеж, приходящийся на шестьдесят лет. Это также идеальная старость, которая некоторым образом созидается, старость, требующая упражнения и труда. Нужно, если угодно, и это центральный пункт новой этики старости, выработать в себе такое отношение к жизни, когда живешь так, будто жизнь уже позади. Нужно, чтобы, по сути дела, каждую минуту, даже если мы молоды, даже если мы во цвете лет и еще вполне деятельны, мы так относились ко всему, что мы делаем и что собой представляем, и вели себя так, были столь равнодушны и неуязвимы, словно уже достигли старости и живем, завершив путь жизни. Надо жить, ничего более не ожидая от жизни, и в точности как старик, который ничего от жизни не ждет, ничего не ждать от нее, даже если ты молод. Нужно завершить жизнь до того, как придет смерть. Это говорит Сенека все в том же 32-м письме: «consummare vitam ante mortem». Нужно закончить жизнь до того, как умрешь, исполнить ее до наступления смертного часа, достичь совершенного пресыщения собой. «Summa tui satietas»: сытый собой по горло.[8] Вот к какому рубежу торопит Сенека Луцилия. И, как видите, мысль о том, что надо так устроить свою жизнь, чтобы жить стариком, поспешать к старости, по-стариковски относиться к жизни, даже если ты молод, — мысль эта касается целого ряда важных вопросов, к которым мы вернемся. Разумеется, это прежде всего вопрос упражнения в смерти (размышление о смерти как практика смерти): жить так, будто каждый день — последний.[9] Это вопрос о типе удовлетворения и довольства собой. Это, конечно же, очень важный вопрос о старости и бессмертии: в чем старость в этой греко-римской этике стала прообразом или предвосхищением тем бессмертия и загробной жизни, как она с ними соотносилась. Итак, перед нами целый клубок вопросов, который придется распутывать.[10] Таковы некоторые черты, некоторые последствия временно́го смещения заботы о себе: с юности, срочно в ней нуждающейся, — в «Алкивиаде», — на зрелые годы или на стык зрелости и старости, реальной или идеальной — в эпоху империи, к I—II вв.

И теперь второй вопрос, к которому я хотел приступить сегодня, связанный уже не с растяжкой во времени или вре-

менны́м смещением, но расширением, если угодно, количественным. В самом деле, в эпоху, о которой я говорю, и еще долгое время спустя забота о себе не ограничивается узким кругом избранных и не подчиняется какой-то одной цели. Короче, никому больше не говорят, как говорил Сократ Алкивиаду, позаботься, мол, о себе, если хочешь управлять другими. Теперь говорят: позаботься о себе, и точка. Просто позаботься о себе. Это значит, что забота о себе начинает выступать как некий всеобщий принцип, предъявляемый и навязываемый решительно всем. Вопрос, который я хотел бы теперь поставить, одновременно исторический и методологический, [звучит так]: можно ли утверждать, что забота о себе отныне составляет что-то вроде всеобщего нравственного закона? Вы со мной достаточно знакомы, чтобы с основанием предположить, что я сразу же и отвечу: нет. Я хочу сказать, методологический смысл всего этого (во всяком случае, отчасти) таков: нельзя дать увлечь себя позднейшим ходом событий, последовавшим в Средние века и представлявшим собой все более жесткое подчинение западной культуры юридическим нормам. Подчинение, заставившее нас считать закон и форму закона общим принципом любого правила в сфере человеческой практики. Я же, напротив, хотел бы показать, что сам закон в качестве эпизода или переходной формы принадлежит истории, истории гораздо более общей, которую и представляет собой история техник и технологий, практикуемых субъектом по отношению к себе самому, техник и технологий, не зависимых от формы закона и первичных по отношению к нему. Закон — это, по сути, всего лишь один из возможных аспектов применения субъектом к себе самому той или иной технологии. Или, если позволите, уточним: закон — это лишь одна из сторон долгой истории, в ходе которой западный субъект сложился таким, каким мы его знаем сегодня. Вернемся же к поставленному вопросу: можно ли считать заботу о себе в греческой и римской культуре чем-то вроде общего закона?

Прежде всего надо отметить, что такая универсализация — имей, действительно, что-то подобное место, и будь формула «позаботься о себе самом» провозглашена всеобщим законом — была бы, конечно, совершенной фикцией. Потому что, в самом деле, выполнить подобное предписание (озаботиться самим

собой) по плечу лишь очень узкому кругу людей. Вспомните, в конце концов, о спартанцах, о которых я говорил в прошлый или позапрошлый раз. Мы доверяем обработку наших земель илотам, чтобы иметь возможность заняться собой.[11] Заниматься собой — это, конечно, привилегия избранных. Привилегия избранных — в качестве таковой спартанцы ее и устанавливают, но она учреждается в качестве таковой и много позже, в те времена, о которых идет речь, когда понятие заботы о себе оказывается соотнесенным с другим понятием, о котором я скажу ниже, с понятием досуга (skholê или otium).[12] Невозможно заниматься собой, не имея перед собой, рядом с собой жизни, которой — да простится мне это выражение — можно было бы оплатить роскошь skholê или otium'a (конечно, это не то, что мы сейчас понимаем под досугом). Во всяком случае, именно некоторая форма партикулярной жизни, отличная от всех прочих в своей партикулярности, должна рассматриваться как реальное условие заботы о себе. Стало быть, в самом деле, никогда в античной культуре, в культуре греческой и римской, забота о себе в действительности не воспринималась, не выставлялась, не утверждалась как всебщий закон, значимый для любого человека, каким бы ни был принятый им образ жизни. Забота о себе всегда предполагает некоторый выбор того, как жить, и значит — разделение между теми, кто такой образ жизни избрал, и прочими. Но есть, я думаю, еще кое-что, что не позволяет нам уподобить заботу о себе, пусть даже безусловную, понятую как самоцель, всеобщему закону: дело в том, что в греческой, эллинистической и римской культуре забота о себе всегда обретала ту или иную форму в рамках определенных практик, сложившихся структур и групп, очень отличающихся друг от друга, часто закрытых и большую часть времени недоступных для всех остальных. Забота о себе существует в рамках тех или иных практик или сообществ, братств, школ, сект. И, несколько злоупотребляя словом «секта», а скорее, наделяя его общим смыслом греческого genos (как вы знаете, genos обозначало одновременно семью, племя, род, породу и т. д., оно использовалось для обозначения группы людей, объединившихся в секту, например эпикурейцев или стоиков), так вот, беря французское слово «секта» в более широком по сравнению с его обычным употреблением смысле, я сказал бы, что

в античной культуре забота о себе действительно получила распространение в качестве принципа, который, однако, неизменно имел своей основой феномен сектантства, сектантство как таковое.

И в качестве простого указания, просто чтобы отметить широту разброса, я сказал бы так: не надо думать, будто забота о себе встречается только в аристократических кругах. Не одни только богачи, экономически, социально и политически привилегированные люди, практикуют заботу о себе. Мы видим, как она довольно широко распространяется среди населения, о котором, исключая, конечно, низшие слои и, разумеется, рабов (хотя и здесь нужны оговорки), следует сказать, что это была очень культурная публика в сравнении с тем, что мы знаем о населении Европы вплоть до XIX века. Так вот, надо сказать, что распространение заботы о себе среди этой публики происходит отнюдь не в самых привилегированных ее слоях. На одном полюсе — среди наименее обеспеченных классов — бытуют практики себя, как правило, тесно связанные с разными религиозными группами, глубоко институционализованными, сложившимися вокруг тех или иных культов, часто отличающиеся ритуализованным поведением. Впрочем, именно этот ритуальный и культовый характер позволял обходиться без наиболее изощренных и ученых ее форм и теоретических изысканий. Религиозные и культовые рамки частично освобождали от необходимости самому искать, разбираться с собой, делать себя. И все же в этих группах практика себя играла важную роль. В культах, например таких, как культ Изиды,[13] на всех адептов налагались строгие ограничения в еде, в половой жизни, им вменялось в обязанность исповедание грехов, покаяние и т. п.

И конечно, на другом полюсе мы имеем изощренные, тщательно разработанные, культивируемые практики себя, которые, и это очевидно, гораздо теснее связаны с личным выбором, с жизнью, в которой ценится досуг, с учеными занятиями. Это вовсе не означает, что эти практики существовали отдельно. Они были частью целого движения, которое можно было бы назвать «модой». Они также опирались если не на вполне конкретные культовые организации, то, по крайней мере, на сетку сложившихся ранее отношений, образованную

дружескими связями.[14] Эта дружба в греческой культуре обрела известную форму, в культуре римской, в римском обществе — отлилась в формы, гораздо более устойчивые, гораздо более иерархизованные, и т. д. В римском обществе такой круг «друзей» представлял собой иерархизованное сообщество, членов которого связывали друг с другом взаимные услуги и обязательства; это было сообщество, в котором положение каждого относительно остальных все время менялось. Был, как правило, центральный персонаж, и одна часть друзей была более близка к нему, другая — менее. Перевод из менее близких в более близкие был обставлен целым рядом условий, как заявленных открыто, так и подразумеваемых. Имелись даже особые ритуалы, жесты, фразы, выделявшие того, кто продвинулся в дружбе дальше другого, и т.п. В итоге перед вами, если угодно, настоящая сетка социальных связей, отчасти институционализованная, которая, наряду с культовыми сообществами, о которых я только что говорил, была одной из важных опор практики себя. И практика себя, забота о душе в ее индивидуальной и межиндивидуальной форме на таких феноменах и держалась. Я уже не раз говорил вам о Сенеке, Луцилии, Серене и др. Это в точности такой тип отношений. Серен (молодой родственник, исполненный амбиций, из провинции является в Рим и пытается пристроиться при дворе Нерона) приходит к своему дяде или дальнему родственнику, Сенеке, который живет здесь и у которого есть обязательства по отношению к нему, поскольку он старше и уже занимает видное положение. Серен принадлежит кругу его друзей, и как раз в рамках этих отношений полуинституциональной дружбы Сенека будет давать ему советы, вернее, сам Серен попросит его об этом. И среди прочих услуг, оказанных Серену, — он его свел с Нероном, помог пристроиться при дворе, а также, явно, деньгами, — оказывает ему еще одну услугу тем, что, так сказать, «пользует его душу».[15] Серен говорит: не очень-то хорошо я знаю, к какой философии примкнуть, не по себе мне в собственной шкуре, не знаю, вполне ли я стоик или пока нет, чему учиться, а чему нет, и т. д. И все это, все эти вопросы — того же типа, что и другие оказываемые услуги: к кому мне обратиться при дворе, надо ли домогаться той должности или этой? И Сенека дает советы по всему кругу вопросов. Пользование души входит в число обя-

зательств «друзей» точно так, как оно входило в задачи культовых сообществ.

Итак, мы имеем два полюса: один более простонародный, более религиозный, более культовый, теоретически более примитивный — это с одной стороны, а на противоположном полюсе — заботы о душе, о себе, практики себя, более индивидуальные, более личностные, облагороженные, чаще встречающиеся в наиболее обеспеченных слоях и отчасти опирающиеся на дружеские связи. Но, разумеется, указывая на эти два полюса, я вовсе не хочу сказать, что имеются два и только два типа заботы: один общедоступный и примитивный, другой — ученый, облагороженный и дружеский. На самом деле все много сложнее.[16] Приведу два примера. Например, имелись группы эпикурейцев, которые были не религиозными, но именно философскими группами, и тем не менее, во всяком случае поначалу в Греции, сообществами, в большой части простонародными, объединявшими ремесленников, мелких торговцев, небогатых земледельцев. Это был демократический выбор в политике в противовес аристократизму платоников и аристотеликов; и в них, какими бы простонародными они ни были, разумеется, практиковалась рефлексия, теоретическое и философское мышление, шло обучение основам доктрины, которому придавалось большое значение. Что, впрочем, не помешало тому, чтобы в рамках того же эпикуреизма в Италии, прежде всего в Неаполе,[17] и, конечно же, вокруг Мецената при дворе Августа[18] возникли кружки его ученейших адептов.

Но имеется также другой пример сложности и разнообразия всех этих институциональных аспектов заботы о себе: это знаменитая секта терапевтов, описанная Филоном Александрийским в его трактате «О созерцательной жизни». Загадочная секта эти терапевты, о которых я уже говорил; действительно, один только Филон Александрийский упоминает о ней, и практически, помимо кое-каких текстов, которые можно рассматривать как имплицитные отсылки к терапевтам, сам Филон из дошедших до нас текстов говорит о терапевтах только в этом. Так что кое-кто решил, что терапевтов вообще не было и что на самом деле это утопия, описание некоего идеального сообщества, каким оно должно быть. Современная критика (и я здесь, конечно, абсолютно некомпетентен решать), по всей видимо-

сти, склонна считать, что эта группа прекраснейшим образом существовала.[19] Потому что многократная перепроверка сведений о них говорит о том, что это, во всяком случае, очень похоже на правду. Так вот, группа терапевтов — я уже говорил — это были люди, которые не удалились в пустыню, как это было принято позже у христианских отшельников-анахоретов,[20] а поселились в окрестностях Александрии, в пригородных садах, где каждый жил в своей келье или комнате и где были места для общего сбора. Общность терапевтов обеспечивалась тремя узловыми моментами и имела три измерения. С одной стороны, явно культовые, религиозные практики, показывающие, что перед нами религиозная группа: дважды в день молитва, еженедельные собрания, где все рассаживались по рангу сообразно с возрастом и принимали соответствующие позы.[21] <...*> С другой стороны, также явный акцент на интеллектуальной, теоретической работе, на познавательной деятельности. Что касается заботы о себе, как я сразу сказал, терапевты удалились — куда бы они ни удалились, — чтобы исцелиться от болезней, порождаемых «удовольствиями, вожделениями, горестями, страхами, корыстолюбием, глупостью, несправедливостью и бесконечным множеством страстей».[22] Это терапевты, они хотят исцеления. Во-вторых, еще одна справка: то, чего они хотят достичь прежде всего, так это egkrateia, самообладания, которое они считают основой всех прочих добродетелей.[23] И наконец, текст очень важен по своему словарному составу: все эти знаменитые седьмые дни, по которым у них было собрание, и к своей epimeleia tês psukhês, практикуемой ежедневно,[24] один раз в неделю они добавляют заботу о теле. Epimeleia tês psukhês — это, стало быть, забота об их душах, которой они должны посвящать все время. Наряду с заботой о душе вы наблюдаете очень высокую оценку познания. Их цель в том, как они говорят, как говорит Филон, чтобы научиться ясно видеть.[25] А ясно видеть означает иметь незамутненный взор, чтобы мочь созерцать Бога. Их жажда познания такова, говорит Филон, что заставляет их на три, а иногда и на шесть дней совсем забывать о еде. Они читают священное писание, занимаются аллегорическим философство-

---

* Слышно только: «то есть... забота о себе».

ванием, т. е. толкованием текстов.[27] Они читают авторов, о которых Филон не дает никаких сведений, по-видимому зачинателей секты. Их тяга к знаниям так сильна, они столь упорно предаются занятиям, — здесь снова возникает очень важная для практики себя тема, о которой я, кажется, уже упоминал, — что даже когда они спят, в их снах «им открываются учения священной философии».[28] Сон и сновидения как свидетельство причастности истине, как подтверждение того, что истина раскрывается лишь тому, кто очистился, — вот вам пример таких представлений (я о них также упоминал, когда говорил о пифагорейцах[29]).

Итак, как видите, я привел этот пример, потому что здесь перед нами сугубо религиозная группа. О социальном происхождении тех, кто входит в ее состав, нет никаких сведений; нет никаких оснований думать, что они принадлежали аристократическим или привилегированным кругам. Но вы также видите, что уровень знаний, умственной работы, обучения, чтения, аллегорического истолкования и т. д. достаточно высок. Стало быть, остается заключить, что забота о себе всегда имеет место внутри определенных отличных друг от друга групп, и для нее характерно смешение культовой, терапевтической — в указанном выше смысле — практики с познанием, с теорией, но комбинации эти варьируются от группы к группе в зависимости от обстоятельств и случая. Так или иначе, но именно в такой раздробленности или, скорее, в этой принадлежности какой-то секте или какой-то группе проявляется и закрепляется забота о себе. Нельзя озаботиться собой, так сказать, всеобщим способом. Забота о себе не может проявиться и, главное, практиковаться как занятие человека вообще, т.е. индивида, принадлежащего человечеству, даже если эта принадлежность очень важна. Ее можно практиковать только внутри группы, и группы отличной от других групп.

И вот тут, я думаю, мы касаемся чего-то важного. Конечно, можно сказать, и об этом нельзя забывать, что большая часть этих групп категорически отказывается — ведь это то, что сообщает смысл их существованию, и это то, что было одной из причин их популярности в греческом, эллинистическом и римском обществе — узаконивать и перенимать неравенство в положении между обитателями полиса или членами общества. В

«Алкивиаде», к примеру, забота о себе вписывалась в существующее неравенство в общественном положении, благодаря которому Алкивиад должен был стать правителем, и по этой причине, в известном смысле по причине закрепленного за ним статуса, сомнению не подлежащего, он и должен был заняться [самим] собой. Большинство групп, о которых мы с вами говорим, в принципе не знает, не признает, не принимает разницы между богатым и бедным, между отпрыском знатной фамилии и тем, чей род безвестен, тем, кто управляет общественной жизнью, и тем, кто живет укромно. За исключением, быть может, пифагорейцев, в связи с которыми возникают кое-какие вопросы,[30] сама оппозиция свободный—раб большинством групп, похоже, отвергается, по крайней мере теоретически. Есть множество текстов пифагорейцев и стоиков на эту тему, которые говорят об одном и том же: прежде всего, что раб может быть более свободным, чем свободный, если последний не избавился от всех поработивших его пороков, страстей, зависимостей и т. д.[31] Следовательно, коль скоро статус не имеет значения, то можно сказать, что каждый человек в принципе «способен»: способен заниматься собой, осуществлять практику себя. Никто не исключается априори из их числа по рождению или социальному положению. Но, с другой стороны, если все в принципе способны приступить к практикованию себя, то абсолютный факт, что лишь очень немногие и в самом деле способны заниматься собой. Не хватает духа, силы, выдержки; неспособность довести дело до конца — таков в действительности удел большинства. Об обязанности заниматься собой (долг epimeleisthai heautou) говорят без конца и все. Гораздо труднее услышать, понять услышанное и последовать этому принципу. Но как раз потому, что люди туги на ухо и мало кто умеет слушать, о нем надо говорить. На этот счет имеется интересный текст Эпиктета. Он снова заводит речь о gnôthi seauton (дельфийское предписание) и говорит следующее: посмотрите-ка, что происходит с этим дельфийским требованием. Оно записано, запечатлено, выбито в камне в центре цивилизации (он употребляет слово oikoumenê). Оно в центре ойкумены, т. е. этого мира, читающего и пишущего, разговаривающего по-гречески, этого образованного мира, который составляет единственно приемлемое человеческое сообщество. Итак, там

есть эта надпись, все могут ее видеть там, в центре ойкумены. Но это gnothi seauton, которое бог поместил в центр единственно приемлемого человеческого сообщества, оно осталось неизвестным и непонятым. И переходя от этого общего закона, общего принципа, к конкретному примеру, к Сократу, он говорит: посмотрите на Сократа. Со сколькими молодыми людьми должен был заговорить Сократ на улице, чтобы нашлись несколько таких, которые в конце концов все же послушали его и стали заниматься собой? Всех ли приходивших удавалось Сократу, говорит Эпиктет, убедить заботиться о самих себе? Вряд ли и одного из тысячи.[32] Как видите, опять выходит так, что принцип известен всем, но слишком мало тех, кто способен ему последовать; это хорошо известный традиционный разрыв, столь важный, решающий для античной культуры, между несколькими и прочими, единицами и массой, лучшими и толпой (между oi prôtoi и oi pôlloi: первыми и многими). Эта линия раздела в греческой, эллинистической и римской культуре устанавливала иерархические отношения между первыми — привилегированными, привилегии которых под вопрос не ставились, даже если могли возникать вопросы относительно способа их осуществления, и остальными. Вы видите, что и теперь восстанавливается оппозиция между некоторыми и всеми прочими, но это уже не иерархия: просто одни способны позаботиться о себе, а другие нет. Теперь уже не положение индивида, не родовая принадлежность заранее определяет различия, которые выделят его из массы и противопоставят остальным. Именно отношение к себе, особенности и характер этого отношения, то, каким образом он на самом деле сумеет сделать себя объектом собственной заботы, — именно это определяет, где пройдет разделительная линия между некоторыми и более многочисленными. Призыв должен быть обращен ко всем, потому что только некоторые и в самом деле смогут заняться собой. Вы видите, что здесь узнается некая крупная форма — обращения, адресованного всем и услышанного лишь очень немногими, великая форма вселенского призыва, который спасет только некоторых. Мы находим здесь эту форму, которая сыграет столь важную роль во всей нашей культуре. Надо, однако, сказать, что изобретена она была не здесь. На деле, во всех этих культовых группах, о которых я вам говорил, по

крайней мере в некоторых, ощутимо заявлял о себе тот же принцип: призыв обращен ко всем, но истинных вакхантов очень мало.[33]

И как раз эту форму мы вновь обнаружим в самой сердцевине христианства, мы увидим, как она снова обретает четкие очертания в связи с вопросами Откровения, веры, Писания, благодати и т. д. Но что, я полагаю, важно, и что я хотел бы сегодня подчеркнуть, так это то, что в этой форме, включающей два момента (всеобщность призыва и исключительность спасения), уже был поставлен на Западе вопрос о «самом себе» и об отношении к себе. Скажем другими словами, что отношение к себе, моя работа над собой, открытие себя собой были на Западе осознаны и развернуты как оглашение единственно мыслимого призыва, который, будучи обращенным ко всем, на деле может быть понят лишь некоторыми, и универсальность которого только немногих ведет к спасению, не закрытому первоначально ни для кого. Эта игра всеобщности призыва, который может быть расслышан немногими, и исключительности спасения, из которого никто априори не исключен, она-то и составит, вы это хорошо знаете, самую суть большинства теологических, духовных, социальных, политических проблем христианства. Так вот, эту форму, ее-то вы и видите четко артикулированной здесь, в этой технологии себя, или, скорее, раз уж речь надо вести не только о технологии, скажем так: греческая, эллинистическая и римская цивилизации положили начало подлинной культуре себя, которая, я полагаю, в I, II веках нашей эры получила широкое распространение. Именно в границах этой культуры себя и можно наблюдать нестесненную игру формы, повторим, основополагающей для нашей культуры формы, сочетающей всеобщность призыва с исключительностью спасения. Понятие спасения (необходимость спасаться, заниматься своим спасением), безусловно, центральное во всем этом. Я вам еще об этом не говорил, потому что как раз к тому идет дело, но, как видите, хронологический сдвиг, переместивший заботу о себе с юности на старость, ставит вопрос о том, чтобы знать, какова цель и задача спасения, где его можно обрести? Вы также видите, что соотношение медицина/практика себя отсылает нас к проблеме «занятия своим спасением»: как это быть здоровым, стараться не болеть, одновременно

быть ведомым к смерти и некоторым образом от нее спасаться? Итак, как видите, все это приводит нас к тематике спасения, форма которого четко определена в таком, например, тексте, как отрывок из Эпиктета, который я только что цитировал. Спасения, которое, повторю еще раз, должно быть ответом на всеобщий призыв, понятный на самом деле лишь немногим.

Итак, в следующий раз я постараюсь рассказать вам о другом аспекте этой культуры себя, о том, каким образом забота о себе, культивирование себя дали повод к формированию отношений, к разработке себя как объекта возможных знания и познания, совершенно отличных от того, что можно найти в платонизме.

Примечания

[1] Ср., например, что говорится у Стобея: «Подобно тому, как телесная сила являет собой некое напряжение (tonos) в нервах, так и сила души есть напряжение в суждении или действовании» (Florilegium, II, 564). По проблематике напряжения (tonos) в стоицизме и его роли в монистических представлениях о мире («tonos — это внутреннее напряжение, обеспечивающее целостность сущего», p. 90) главной остается работа А. Ж. Вёльке (A. J. Voelke) «L'Idée de volonté dans le stoïcisme» (op. cit.), после классического исследования Э.Брейе (*Bréhier E.* Chrisippe et l'ancien stoïcisme. Paris, PUF, 1910 (1950 2)).

[2] По поводу 55, 57 и 58 писем Фуко замечает: «Письма Сенеки являют собой пример повышенного внимания к вопросам здоровья, диеты, недомоганиям и ко всем расстройствам, которые могут затронуть как тело, так и душу». (Le Souci de soi, op. cit., p. 73).

[3] Марк Корнелий Фронтон (100—166), родом из Нумидии, консул в 143 г., известен прежде всего тем, что был учителем риторики у Марка Аврелия. Вероятно, он был хорошим оратором, но судить об этом мы можем только по сохранившейся переписке с будущим императором. Эта переписка продолжалась с 139 по 166 год (год смерти Фронтона). См. разбор этой переписки у Фуко в лекции от 27 января, второй час.

[4] Элий Аристид является автором шести «Священных речей», посвященных этим болезням и их лечению (trad. A.-J. Festugière, Paris, Macula, 1986). См. об этом: Le Souci de soi, p. 73.

[5] Ссылка на начало «Государства» Платона, к тому моменту, когда Кефал, спрошенный насчет связанных со старостью тягот, отвечает:

«Я не раз встречал стариков, у которых все это не так; например, поэту Софоклу был при мне задан такой вопрос: „Как ты, Софокл, насчет любовных утех? Можешь ли ты еще иметь дело с женщиной?" — „Что ты такое говоришь, право, — отвечал тот. — Да я с величайшей радостью избавился от этого, как убегает раб от необузданного и лютого господина"». (La Republique, livre I, 329 b—c // *Platon.* Oeuvres complètes, t. IV / trad. E. Chambry, éd. citée, p. 6 (*Платон.* Государство. 1, 329 b—c. Соч. В 4 т. Т. 3. С. 81)).

[6] Во всем последующем описании Фуко на самом деле путает два текста Сенеки: отрывок из беседы «О спокойствии души»: «Добавь сюда тех, кто, подобно страдающим бессонницей, поворачиваются так и сяк, пытаясь найти удобное положение, пока их не настигнет усталость; сто раз ощутив себя не в своей тарелке, они, наконец, останавливаются не там, куда их привела тяга к переменам, но там, где их настигла старость» (II, 6, trad. R.Waltz, éd. citée, p. 76) и 32 письмо: «Жизнь наша коротка, и сами мы еще больше сокращаем ее своим непостоянством, каждый раз начиная жить наново. Мы дробим ее на мелкие части и рвем в клочки» (Lettres à Lucilius, t. I, livre IV, lettre 32, éd. citée, p. 142 (*Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. Ук. соч. Письмо 32, с. 60)). Ср. также: «Ты поймешь, до чего противно легкомыслие тех, кто ежедневно закладывает основания новой жизни» (Id., livre II, lettre 13, 16, p. 51 (там же, письмо 13, 16, с. 25)) и 23 письмо, 9.

[7] «Спеши же, дорогой Луцилий, подумай, как бы ты ускорил шаг, если бы по пятам за тобою шли враги, если бы ты опасался, что вот-вот появится конный и пустится вдогонку убегающим. Так оно и есть: погоня настигает, беги быстрее» (Id., 32, 3, p. 142 (там же, письмо 32, 3, с. 60)).

[8] Id. 32, 4 (p. 143) (там же, письмо 32, 4, с. 60).

[9] Ср.: лекция от 24 марта, второй час.

[10] В связи с вопросом о смертной или бессмертной природе души у стоиков, в частности у Сенеки, см. лекцию от 17 марта, второй час.

[11] Ср. разбор этого изречения в лекции от 6 января, второй час.

[12] См.: *André J.-M.* L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines a l'époque augustéenne. Paris, PUF, 1966.

[13] Египетская богиня Исида известна прежде всего тем, что она, согласно популярному мифу, полный рассказ о котором имеется у Плутарха (Isis et Osiris // *Plutarque.* Oeuvres morales, t. V-2 / trad. C. Froidefont. Paris, Les Belles Lettres, 1988), собрала куски тела Осириса. В первые века нашей эры ее культ (одновременно вероломной женщины, преданной супруги и заботливой матери) получил широкое распространение и популярность его росла, так что в конце концов он нашел признание у римских императоров (к примеру, Калигула велел

возвести в Риме храм Исиды) и получил философско-мистическое истолкование у гностиков. По поводу воздержания и исповеди в этих ритуалах см.: *Cumont F.* Les Religions orientales dans le paganisme romain. Paris, E. Leroux, 1929, p. 36—37 et 218 N. 40, а также *Turcan R.* Les Cultes orientaux dans le monde romain. Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 113 (этими ссылками я обязан П.Вейну (P. Veyne)).

[14] Ср.: Le Souci de soi, p. 68.

[15] Ср.: id., p. 69.

[16] О жизни и социальном составе античных философских школ см.: *Carlo Natali.* «Lieux et École de savoir» // Le Savoir grec, s. dir. J. Brunschwig & G.Lloyd. Paris, Flammarion, 1996, p. 229—248. Общие указания можно также найти у П. Адо: *Hadot P.* Qu'est-ce que la philosophie antique?, op. cit., p. 154—158.

[17] Об организации кружка Мецената (в который входили Вергилий, Гораций, Проперций и др.) при дворе Августа в конце 30-х годов до Р. Х. см.: *André J.-M.* Mécène. Essai de biographie spirituelle. Paris, Les Belles Lettres, 1967.

[18] О римском эпикуреизме в Кампании и, в особенности, о Филодеме из Гадары и Луции Кальпурнии Писо Кесонии см. фундаментальный труд специалиста по этой теме М. Джиганте: *Gigante M.* La Bibliotheque de Philodème et l'epicursme romain. Paris, Les Belles Lettres, 1987.

[19] Обычно выделяют (см.: предисловие Ф.Дома (F.Daumas) к его переводу «De Vita contemplative» Филона, éd. citée, а также обширную библиографию Р. Радиче (R. Radice): Filone di Alessandria, Naples, Bibliopolis, 1983) три «периода» критики: древний (от Евсевия Кесарийского в III веке до Б. де Монфокона (B. de Montfaucon) в XVIII веке), терапевтов рассматривают как одну из христианских сект; девятнадцатый век (Ренан и П. Лагранж), считается, что Филон описал некую идеальную общину; и, наконец, современная критика путем проверки и сопоставления фактов свидетельствует реальное существование группы терапевтов, сближая их с Ессеями (Essséniens) (см.: M. Delcor и др.).

[20] Как раз в лекции от 19 марта 1980 г. Фуко разрабатывает важный тезис о возобновлении Кассианом в христианстве языческих философских техник управления и испытания в связи с возникшей задачей подготовки отшельника до его ухода в пустыню.

[21] «Руки под одеянием, правая на груди под подбородком, левая выпрямлена вдоль тела» (*Philon.* De Vita contemplativa, 476M / trad. P. Miquel, éd. citée, § 30, p. 99—101).

[22] Id. 471M, § 2 (p. 81).

[23] «На фундаменте самоконтроля (egkrateian) они возводят здание других добродетелей» (id., 476M, § 34, p. 103).

[24] «Полагая седьмой день особо священным, они воздают ему редкостные почести: в этот день, завершив заботы о душе (tên tês psukhês epimeleian), они натирают маслом тело» (id., 477M, § 36, p. 105).

[25] «Род терапевтов, неустанно прилагающих усилия к тому, чтобы научиться видеть ясно, стремится к созерцанию Бытия» (id., 473M, § 10, p. 85).

[26] Id., 476M, § 35 (p. 103—104).

[27] Id., 475M, § 28 (p. 97).

[28] Id., § 26 (p. 97).

[29] См. лекцию от 12 января, первый час, и лекцию от 24 марта, второй час.

[30] О политической организации пифагорейской общины и аристократических тенденциях в ней см. классическое описание А.Делатта (A.Delatte) в главе «Organisation politique de la société pythagoricienne» // Essai sur la politique pythagoricienne (1922). Genève, Slatkine Reprints, 1979, p. 3—34.

[31] См. имеющие решающее значение тексты Эпиктета из «Бесед» (вся первая глава IV книги, и прежде всего книга вторая, I, 22—28, показывающая, что получить свободу в присутствии претора еще не значит перестать быть рабом) и «Руководство» (XIV), а также о свободе мудреца (67 и 77) из Ватиканских изречений Эпикура.

[32] «И почему это Аполлон? Почему он прорицает? Почему он выбрал такое место, которое делает его прорицателем и источником истины, и куда стекаются все обитатели ойкумены? Зачем выбито на стене храма „Познай самого себя", если никто не понимает этих слов? Удалось ли Сократу убедить всех приходивших к нему позаботиться о себе? Вряд ли и одного из тысячи». (Entretiens, III, 1, 18—19, éd. citée, p. 8).

[33] Намек на знаменитую орфическую формулу инициации, говорящую о малочисленности избранных; ср.: «много тирсоносцев, да мало вакхантов» (*Platon*. Phédon, 69c / trad. L.Robin, éd. citée, p. 23 (*Платон*. Федон. 69 с. // *Платон*. Соч. В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 21)).

Лекция от 27 января 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Напоминание об общих характеристиках практики себя в I—II веках. — Проблема Другого: три типа учительства в платоновских диалогах. — Эллинистический и римский период: руководство субъективацией. — Анализ понятия stultitia у Сенеки. — Фигура философа как учителя субъективации. — Институциональная эллинистическая форма: эпикурейская школа и собрание стоиков. Институциональная римская форма: частный советчик.

Я попробую вкратце описать кое-какие черты практики себя, кажущиеся мне наиболее характерными, по крайней мере для античности, и не буду предвосхищать того, что могло произойти впоследствии, например в XVI или XX веке, в нашей цивилизации. Итак, характерные черты, которые практика себя обрела в I—II веках нашей эры.

Первым характерным отличием, отмеченным мною в прошлый раз, стала интеграция, включение практики себя в общий контекст искусства жизни (tekhnê tou biou), в результате чего забота о себе больше уже не выступала неким предварением того, что и было бы впоследствии искусством жизни. Практика себя больше не была чем-то вроде мостика между воспитанием ребенка и жизнью взрослого, напротив, заниматься собой надо

было в течение всей жизни, причем главным образом в зрелые годы, что, очевидно, возымело для практики себя известное число последствий. Во-первых, она стала играть роль, скорее, критическую, чем образовательную: речь чаще шла о том, чтобы исправлять, чем о том, чтобы наставлять. Отсюда гораздо более тесное родство с медициной и отдаление от педагогики. <...*> Наконец, особо тесная связь между практикой себя и старостью, практикой себя и, стало быть, самой жизнью, раз уж она составила одно целое с жизнью. Ее целью стало приготовление к старости, а сама старость предстала высшей точкой существования, возможностью полного самоосуществления субъекта. Чтобы стать субъектом, надо состариться.

Вторая характерная черта этой практики себя, как она сложилась в эллинистический и римский период. Напомню, если я обращаюсь к I—II векам, то не потому, что помещаю в него, в этот период, все явления, которые пытаюсь описать, и все, что с ними связано. Я взял этот период, поскольку он представляет собой высшую точку эволюции, которая происходила в эллинистическом мире и была, конечно же, очень долгой. Итак, вторая особенность: забота о себе формулируется как безусловное требование. «Как безусловное требование» — это значит, что она представляет собой требование, предъявляемое всем, исполняемое всеми, без каких-либо предварительных ограничений, связанных с общественным положением, и не предполагает какой-либо внешней цели, профессиональной или социальной. Мысль о том, что нужно заботиться о себе, поскольку есть кто-то, кому по его статусу надлежит заниматься политикой, что забота нужна для того, чтобы он и впрямь мог управлять другими как нужно, эта мысль осталась в прошлом или, во всяком случае, была отодвинута на задний план (позже надо будет сказать об этом подробнее). Итак, практика, не обставленная никакими предварительными условиями, но такая безусловная практика, которая фактически всегда приобретала исключительные формы. В самом деле, лишь немногим доступна такая практика себя, во всяком случае лишь некоторые могут прийти с ее помощью к желаемой цели. Цель же практи-

---

* Слышно только: «даже если слово paideia <...> именно в личном опыте <...> в конечном счете, культура».

ки себя — я сам. Только некоторые способны быть собой, пусть даже практикование себя и было требованием, предъявляемым ко всем. И существовали две формы, ограничивающие или, если угодно, ослаблявшие безусловность требования: то ли принадлежность к закрытой группе, как правило, в случае религиозных движений, то ли возможность иметь досуг, otium, skholê, а это уже расслоение, скорее экономическое и социальное. В общем, мы имеем либо замкнутость религиозной группы, либо культурное расслоение. Да, так и было: две крупные формы, и на этой основе определение и выработка инструментария для того, чтобы некоторые — и только они — могли с помощью практики себя достичь полноценного статуса субъекта. Я, впрочем, уже отмечал раньше, что оба этих начала не были представлены, не выступали в чистом виде, но всегда в том или ином сочетании: практически религиозные группы всегда отличались какой-то культурной деятельностью и иногда даже очень развитой, как терапевты, описанные Филоном Александрийским; с другой стороны, отбор, если угодно, социальный, культурный, поставлял элементы для конституирования группы, отличающейся более или менее выраженной религиозностью, как, к примеру, у пифагорейцев. Во всяком случае, мы пришли к тому, что именно отношение к себе выступает отныне целью практики себя. Такая цель — это последняя цель жизни, но редко кто руководствуется ею, это конечная цель для каждого человека и редкая форма жизни для некоторых — и только для них: перед нами, так сказать, пустая форма великой трансисторической категории — категории спасения. Эта пустая форма спасения, вы видите, что она появляется в античной культуре, наверное как отголосок религиозных движений, как форма, коррелятивная им и находящаяся с ними в связи, требующая, конечно, более точного определения, но также надо сказать, что в известной мере она появляется как самостоятельная форма, что это не просто феномен или аспект религиозной мысли и опыта. И теперь нам надо посмотреть, каким содержанием наполнят эту пустую форму спасения античная культура, философия, античное мышление.

Но прежде чем мы займемся этим, я хотел бы рассмотреть еще один вопрос, а именно проблему другого, вопрос об отношении к другому, к другому как посреднику между этой фор-

мой спасения и содержанием, которое должно будет ее заполнить. Как раз на этом я и хотел бы сегодня задержаться — на вопросе о другом как необходимом посреднике между этой формой, которую я попытался описать в прошлый раз, и содержанием, о котором поговорим в следующий. Другой необходим в практике себя для того, чтобы определяющая эту практику форма на самом деле достигла цели, обретя свой предмет, который есть я сам (le soi), и исполнилась им. Чтобы практикование себя привело к этому «я сам», в которое оно метит, нужен кто-то еще. Такова общая формула. И теперь надо немного разобраться с этим. Возьмем в качестве ориентира ситуацию, как она складывается в общих чертах в «Алкивиаде» или — во всяком случае в самом общем виде — в других платоновских диалогах, где фигурирует Сократ. В появляющихся в этих диалогах различных персонажах — неважно, оцениваются они положительно или отрицательно — нетрудно опознать три типа учительства, три типа отношения к другому, без которого невозможно формирование молодого человека. Во-первых, воспитание на примере. Другой — образец поведения, пример, предлагаемый более молодому и необходимый для его воспитания. Пример этот может быть передан традицией: это герои, великие люди, о которых узнают из рассказов, эпоса и т. д. Примером для подражания служат также уважаемые старцы, славные старейшины города. Более близким примером могут быть поклонники молодого человека, которые показывают — во всяком случае должны показывать — образец поведения. Второй тип учительства — обучение, т. е. попросту передача более молодому знаний, усвоение им начал, развитие у него способностей, обретение им сноровки и т.п. И наконец, третий тип учительства, разумеется, это сократовский диалог: создание трудных ситуаций и поиски выхода из них. Что, как мне кажется, стоит отметить, так это то, что основу всех трех типов учительства составляет некая игра неведения и памяти. Вопрос здесь в том, каким образом выходит молодой человек из своего неведения? Ему нужны перед глазами примеры, которым он мог бы подражать. Он должен выработать умения, обрести сноровку, усвоить начала, набраться знаний, которые ему позволят жить как полагается. Он должен знать, — этому-то и учат сократовские диалоги, — что он чего-то не знает,

и вместе с тем, что он знает об этом больше, чем думает. Эти учительства, стало быть, действуют с помощью неведения, а равно и с помощью памяти в той мере, в какой речь идет или о том, чтобы закрепить в памяти некий образец, или запомнить, выучить что-то, обучиться какому-то навыку, или также обнаружить, что те знания, которых нам не хватает, попросту скрыты в самой же памяти, и что, следовательно, если мы и вправду не знали, что чего-то не знали, то тем более правда, что мы не знали, что знаем это. Различия между этими тремя типами учительства не столь уж существенны. Оставим в стороне особенности, неповторимость и ведущую роль, которую может играть сократовский тип по отношению к двум остальным. Я думаю, что они — сократовский тип и два других — схожи, по крайней мере в том, что дело всегда идет именно о неведении и памяти, причем как раз благодаря памяти совершается переход от неведения к не-неведению, от незнания к знанию, коль скоро само по себе неведение никуда не ведет. И сократовский тип учительства представляет интерес в той мере, в какой роль Сократа заключается в том, чтобы показать, что неведение и в самом деле не знает о своем знании, что в известном смысле знание можно получить из самого незнания. Однако само наличие фигуры Сократа, нужда в его вопросах говорят о том, что этот переход не может совершиться без участия другого.

Много позже, в практике себя, о которой мы говорим, практике, относящейся к эллинистическому и римскому периоду, к началу империи, отношение к другому столь же необходимо, как и в только что упомянутую классическую эпоху, но очевидно, что оно принимает другую форму. Эта необходимость другого зиждится, как и прежде, как всегда, в известной мере на факте неведения. Но она связана прежде всего с другими моментами, о которых я говорил в последний раз: главным образом с тем, что субъект не столько несведущ, сколько плохо образован, скорее, испорчен, порочен, находится во власти дурных привычек. Она вызвана в первую очередь тем, что индивид никогда, ни при своем появлении на свет, ни, как говорит Сенека, когда он еще был в материнской утробе, не находился в таких отношениях с природой, чтобы его желания можно было признать разумными, а это то, что отличает нравственный поступок и его субъекта.[1] Следовательно, то, к чему

он должен стремиться, — это не некоторое знание, которое займет место его незнания. То, к чему он должен стремиться, это некий статус субъекта, которого у него никогда в жизни не было. Надо, чтобы место не-субъекта занял субъект, статус которого определяется тем, насколько полноценно его отношение к самому себе. Он должен учредить себя в качестве субъекта, и вот тут-то и нужен кто-то другой. Я думаю, что тема эта весьма важна для всей истории практики себя и — шире — истории субъективности на Западе. Отныне учитель — больше не тот, кто учит запоминать. Не тот, кто, зная то, чего другой не знает, передает ему это знание. И тем более не тот, кто, зная, что другой чего-то не знает, умеет показать ему, что на самом деле он знает то, чего не знает. В эти игры учитель больше уже не играет. Отныне учитель — это специалист по переустройству индивида, по формированию из него субъекта. Он опосредует становление индивида в качестве субъекта. Подтверждением тому служат в той или иной форме все декларации философов, наставников и т. д. I—II веков. Возьмите, к примеру, отрывок из Мусония (в издании Hense произведений Мусония, фрагмент 23), в котором он говорит нечто весьма любопытное. Вот что он говорит: видите, когда надо выучить что-то, относящееся к знаниям или искусствам (tekhnai), всегда нужна тренировка, всегда нужен учитель. И потому в этих областях (знания, науки, искусства) не вырабатывается дурных привычек. Просто чего-то не знают. И как раз из-за этого неведения и возникает нужда в упражнении, нужда в учителе. Но, говорит он, когда надо будет искоренять дурные привычки, менять hexis, сам способ быть индивидом, когда понадобится исправляться, тогда тем более (a fortiori) будет нужен учитель. При переходе от незнания к знанию нужен учитель. При переходе от «подлежащего исправлению» к «исправленному» *тем более* нужен учитель. Само по себе неведение знанием стать не может, — это и было основанием учительства для классического мышления. Сам по себе субъект не может переделать себя, теперь именно этим объясняется нужда в учителе.[2]

Для примера я приведу небольшой отрывок из Сенеки, из начала 52-го письма к Луцилию. В начале этого письма он коротко упоминает о смятении мыслей, нерешительности как

вполне обычном состоянии. И он говорит: это мельтешение и неспособность остановиться на чем-то одном, в общем, и есть то, что называется stultitia.[3] Stultitia — это когда ни на чем не задерживаются и ни к чему не склоняются. Так вот, говорит он, никто не здоров настолько (satis valet), чтобы самому выбраться (выйти — emergere) из этого состояния. Нужно, чтобы кто-нибудь протянул ему руку и вытащил — oportet aliquis educat.[4] В этом коротком отрывке я хотел бы отметить две вещи. Во-первых, вы видите, что когда объясняют, зачем нужен учитель или нужна помощь, речь идет именно о плохом или хорошем здоровье, стало быть, и впрямь об исправлении, выпрямлении, перевоспитании. Что это за патологическое, болезненное состояние, из которого надо выйти? Слово произнесено: это stultitia. Вы знаете, что описание stultitia — это некое общее место в стоической философии, особенно начиная с Посидония.[5] В любом случае, у Сенеки вы найдете не одно ее описание. О ней упоминается в начале 52-го письма, главным образом она описана в начале трактата «De Tranquillitate».[6] Помните, когда Серен просит совета у Сенеки, Сенека говорит ему: хорошо, я скажу, чем ты болен, я в точности скажу, каков твой случай. Но чтобы ты получше представил себе свое положение, я сначала опишу тебе наихудшее из возможных состояний; и, сказать по правде, это состояние тех, кто и на путь философии еще не ступил, и собой заниматься не начал.[7] Когда кто-то еще не начал заботиться о себе, он пребывает в stultitia. Стало быть stultitia — это, если угодно, что-то противоположное по отношению к практике себя. Практика себя имеет дело со stultitia в качестве материала, сырья, если угодно, и ее цель — выйти из этого состояния. Так что же такое stultitia? Stultus — это тот, кто не заботится о себе. Что его отличает? Опираясь, в частности, на начало «De Tranquillitate»,[8] можно сказать следующее: stultus — это прежде всего тот, кто открыт всем веяниям, открыт внешнему миру в том смысле, что позволяет свободно заполнять себя всему, что может войти в него извне. Все эти представления он принимает без разбора, не умея разглядеть, что же за ними стоит. Stultus открыт внешнему миру постольку, поскольку позволяет впечатлениям проникать в его душу и смешиваться с тем, что там есть: с переживаниями, влечениями, амбициями, мыслительными привычками, иллюзиями

и т. д., так что stultus — это тот, кто открыт для всех поступающих извне впечатлений и образов и не способен, уж коли они в него вошли, разобраться с ними, произвести discriminatio, отделить то, что составляет их содержание от примешивающихся к нему моментов, которые мы бы назвали субъективными.[9] Это первая его отличительная черта. И вследствие этого stultus — это человек, растекшийся во времени, он не только открыт многообразию внешнего мира, но и рассредоточен во времени. Stultus — это тот, кто ничего не помнит, позволяет своей жизни утекать, не пытается привести ее к единству, запоминая то, что заслуживает запоминания, и не направляет свое внимание, волю к какой-то точной и твердо установленной цели. Stultus попусту расходует жизнь, непрестанно меняя свой взгляд на вещи. Таким образом, его жизнь протекает без вмешательства памяти и воли. Отсюда свойственная stultus'у неизбывная тяга к изменению образа жизни. Вероятно, вы помните, в прошлый раз я ссылался на отрывок из Сенеки, где он говорит: нет, по сути, ничего более вредного, чем менять образ жизни в зависимости от возраста и вести одну жизнь, когда ты молод, другую — в зрелости, третью — в старости.[10] На самом же деле надо как можно раньше направить свою жизнь к ее цели — к исполненности себя в старости. «Поспешим же состариться» — призывает он в итоге — раз старость — это некий полюс, позволяющий собрать жизнь в одно целое. Со stultus'ом все наоборот. Stultus — это тот, кто не помышляет о старости, не думает о скоротечности жизни, той, что должна быть нацелена на окончательное осуществление себя в старости. Его жизнь непрестанно меняется. А к тому же выбор образа жизни должен соответствовать возрасту, и получается, что он меняет жизнь чуть ли не каждый день, и приходит старость, о которой у него не было времени подумать. Это важный отрывок из начала трактата «De Tranquillitate».[11] Следствием же — одновременно следствием и причиной — такой открытости приходящим из внешнего мира впечатлениям, такого растекания по времени является то, что нидивид-stultus не способен по-настоящему желать. Но что это такое — желать по-настоящему? На эту тему имеется пассаж в самом начале 52-го письма, где объясняется, что такое желания stultus'а и, стало быть, каким должно быть желание того, кто выходит из состояния stultitia. Жела-

ние, свойственное stultus'у, это не свободное желание. Это такое воление, которое не имеет ничего общего с волей. Воление, которое переменчиво. Что же означает — желать свободно? Это означает, что чего-то желаешь таким образом, что желаемое не зависит от той или иной случайности, того или иного впечатления, того или иного настроения. Желать свободно — это желать, будучи независимым, а stultus зависит одновременно и от того, что приходит извне, и от того, что идет изнутри. Это во-первых. Во-вторых, желать по-настоящему — это желать абсолютно (absolute).[12] Это значит, что stultus хочет сразу многих вещей, и это вещи разные, хотя и не исключающие друг друга. Он, стало быть, желает не одну, не одну-единственную вещь, желает ее не абсолютно. Он чего-то хочет и в то же самое время не хочет. Так, stultus желает славы, но ему жаль, что спокойную, полную неги жизнь придется оставить позади. В-третьих, stultus — это тот, кто чего-то хочет, но хочет как-то вяло, лениво: то хочет, то не хочет, то одного, то другого. Его желание переменчиво. Желать свободно, желать абсолютно, желать неизменно — вот, что присуще тому состоянию, которое противоположно stultitia. Что же до stultitia, то это желание, некоторым образом ограниченное, зависимое, частичное и изменчивое.

Итак, каков же предмет свободного, абсолютного и неизменного желания? Что это за предмет, на который желание может быть нацелено таким образом, что оно при этом не будет обусловлено чем бы то ни было извне? Что это за предмет, который воление сможет волить абсолютно, не отвлекаясь ни на что другое? Что это за предмет, который может волиться неизменно, какими бы ни были обстоятельства, что бы ни произошло, какие бы времена ни наступили? Единственный предмет, который можно желать свободно, не принимая в расчет внешние зависимости, это, конечно же, «сам» (le soi). Что это за предмет желания, который можно желать абсолютно, т. е. вне всякой зависимости от чего бы то ни было иного? — Это я сам. Что это за предмет желания, который можно желать всегда, не изменяя своего отношения к нему в смене времен и событий? — Это я сам. Какое же определение stultus'а можно вывести из этого описания, не слишком, я полагаю, удаляясь от сказанного Сенекой? Stultus это, по существу, тот, кто не волит самого

себя, не волит «сам», не направляет волю на тот единственный предмет, который может волиться свободно, абсолютно и неизменно и каковым являюсь я сам. В случае stultitia между желанием и «сам» образуется трещина, возникает характерная для stultitia несостыковка, являющаяся одновременно и ее самым явным следствием, и самой скрытой причиной. Для выхода из stultitia как раз и требуется сделать так, чтобы желание обратилось на самого себя; нужно устремиться к себе как к тому единственному предмету, который может желаться свободно, абсолютно, неизменно. А stultitia, как видите, на это и не способна, ибо отличает ее именно то, что она не может его желать.

Выйти самостоятельно из stultitia, коль скоро она и определяется этим не-отношением к себе самому, индивиду не по силам. Конституирование себя, как объекта, притягательного для воления, могущего стать его предметом, свободно избранной, абсолютной, неизменной целью, осуществимо только при посредничестве кого-то другого. На пути от stultus к sapiens без другого не обойтись. Или скажу так, без вмешательства другого никак не преодолеть расстояния, разделяющего того, кто не волит собственного «сам», и того, кто поставил себя господином над собой, может владеть собой, нравиться себе — для чего и нужна sapientia. Ибо по своему складу, если угодно, свойственное stultitia желание не может быть желанием заботы о себе. Забота о себе, следовательно, как вы в том убедились, обязательно требует присутствия, участия, вмешательства другого. Это первое, что я хотел бы подчеркнуть в этом небольшом отрывке из начала 52-го письма.

Помимо определения stultitia и ее отношения к желанию, я еще хотел бы обратить внимание на нужду в ком-нибудь другом. Но этот кто-нибудь другой, ясное дело, хотя об этом не очень определенно сказано в отрывке, не воспитатель в привычном смысле, обучающий истинам, фактам и принципам. Ясно также, что это не учитель памяти. В тексте не говорится, что именно он делает, но выражения, которые там употребляются, для того чтобы определить его действия или, вернее, дать понять, чем он занимается, очень характерны. Там есть выражение porrigere manum (протягивать руку), есть выражение oportet educat.[13] Простите, но немного грамматики: educat, это,

конечно, повелительное наклонение. Стало быть, не — educare (воспитывать), а — educere — выводить, брать за руку и выводить. Как видите, это вовсе не обучение или образование в традиционном смысле слова, передача некоторых теоретических знаний или практических навыков. Скорее, это некоторое воздействие, оказываемое на того, кому протягивают руку, чтобы вывести из определенного положения, помочь поменять статус, образ жизни, способ быть, в которых он <...>. Это что-то вроде вмешательства в сам способ быть субъектом, это не просто передача какого-то знания, которое займет место незнания и заменит его собой.

И теперь встает такой вопрос: что это за действие, осуществляемое другим и без которого субъект не может себя конституировать? Каким образом это вмешательство другого вписывается в заботу о себе в качестве ее необходимой составной части? Что это за протянутая рука, что это за «выведение» (eduction), которое — уже не «образование» (education), но что-то иное или что-то помимо образования? Так вот, вы хорошо представляете себе этого посредника, который не заставляет себя ждать, специалиста по налаживанию отношений субъекта с самим собой, по установлению этих отношений; конечно же, вы его хорошо знаете. Он является сам, бесцеремонно и шумно, объявляет, что он и только он один в состоянии осуществить посредничество и обеспечить переход от stultitia к sapientia. Он заявляет, что только он может сделать так, чтобы человек смог волить самого себя и чтобы, в конце концов, он смог достичь самого себя, смог бы осуществлять над собой суверенитет и достиг бы в этом отношении к себе полноты своего счастья. Этот незамедливший явиться специалист своего дела, конечно, философ. Философ, стало быть, — это такой вот специалист. И с этой идеей вы встретитесь во всех философских школах, какими бы они ни были. Возьмите эпикурейцев. Эпикур сам говорил, что только философ способен направлять других.[14] Другой текст — подобных ему десятки — стоика Мусония; там говорится: «Философ — это тот, кто в том, что касается вещей, подобающих людям по природе, признан всеми hegemon'ом (тем, кто ведет за собой)».[15] И затем, конечно, упомянем Диона из Прусы, этого древнего ритора, так не любившего философов, но обратившегося в философию после того,

как он какое-то время жил на манер киников, и явившего в своем образе мыслей ряд черт, весьма характерных для кинической философии. Дион из Прусы, а это I—II век, говорит: у философов-то и нужно испрашивать совета, как поступить; лишь советуясь с философом можно решить, жениться или нет, заняться ли политикой, учредить царское правление, демократию или какую другую форму правления.[16] Как видите, в этом высказывании Диона из Прусы полномочия философа распространяются не только на отношение индивида к себе, но на любую сторону его жизни. У философов нужно спрашивать, как следует себя вести, философы говорят не только, как до́лжно вести себя, но и как водительствовать другими, ведь это они знают, какое правление больше подходит городу, что лучше, монархия или демократия, и т. п. Итак, философ является шумно, как единственный, кто способен управлять людьми, править теми, кто правит другими, и учреждать, таким образом, общую практику управления на всех возможных уровнях — управления собой и управления другими. Он тот, кто управляет теми, кто хочет управлять самими собой, и он тот, кто управляет теми, кто управляет другими. Здесь, я полагаю, находится исходный пункт расхождения философии и риторики, многое объясняющий в том, как оно случилось и проявилось в эту эпоху.[17] Риторика — это арсенал средств и наука о средствах, с помощью которых можно воздействовать на других посредством речи. Философия — это совокупность положений (principes) и практик, которые можно иметь в своем распоряжении или предоставлять в распоряжение другим для того, чтобы заботиться о себе и о других так, как это следует делать. Но как конкретно, практически, обосновывают философы, объясняет философия собственную незаменимость в учреждении, развитии и упорядочении индивидуальной практики себя? Какой инструментарий она предлагает? Или, точнее, с помощью каких опосредующих институциональных звеньев добивается она того, что философ своим существованием, действиями, своими советами обеспечит тем, кто его слушает, возможность заниматься собой, заботиться о себе самих и, в конце концов, достигать поставленной перед собой цели, каковая есть они сами?

Я думаю, существуют две крупные институциональные формы, о которых надо сказать несколько слов. Форма, если угодно,

эллинского типа и римская форма. Эллинская форма — это, конечно, школа, skholê. Школа может быть закрытой, включая общее проживание. Это случай, например, пифагорейских школ.[18] Такими были также эпикурейские школы. В эпикурейских школах, а впрочем, и в пифагорейских также, духовное руководство играло очень важную роль. Некоторые комментаторы, в частности Де Витт (De Witt), посвятивший эпикурейским школам ряд статей,[19] утверждают, что эпикурейская школа имела сложную и очень строгую иерархическую организацию, что было какое-то число избранных, из которых первым, конечно, был мудрец, единственный, не нуждающийся в руководстве — сам Эпикур. Эпикур — это божественный человек (theos anêr), исключительность которого, исключительность без всякого исключения, состояла в том, что он один мог сам выйти из не-мудрости (non-sagesse) и обрести мудрость. Но помимо этого sophos все остальные нуждаются в руководителях, и Де Витт предлагает следующую их иерархию: philosophoi, philologoi, kathêgêtai, sunêtheis, kataskeuazomenoi и т. д.[20]; они различаются по положению и обязанностям, причем каждому соответствует своя особая роль в практике управления (одни руководили довольно большими группами, другие, напротив, имели право осуществлять индивидуальное руководство и наставлять индивида, когда тот уже был достаточно подготовлен в практике себя, без которой не достичь искомого счастья). На самом деле, похоже на то, что эта иерархия, о которой говорят Де Витт и другие, была не совсем такой. Существует ряд критических выступлений на эту тему. Вы можете при желании заглянуть в очень интересный том семинаров общества Гильома Боде, посвященный греческому и римскому эпикуреизму.[21]

Так ли уж обоснована уверенность Де Витта в существовании замкнутой, очень сильно институционализованной иерархической структуры? В связи с практикой руководства сознанием в школе [эпикурейской] отметим несколько обстоятельств. Во-первых, то, о чем говорится в одном важном тексте, к которому надо будет вернуться; он принадлежит Филодему[22] (эпикуреец, живший в Риме, бывший секретарем Луция Пизона и написавший текст, от которого, к несчастью, до нас дошли лишь фрагменты под названием «Parrhêsia» — об этом понятии я скажу чуть позже). Из текста Филодема ясно

видно, что в эпикурейской школе непременно полагалось, чтобы у каждого был hêgêmon, наставник, руководитель, обеспечивавший индивидуальное руководство. Во-вторых, согласно все тому же тексту Филодема, это индивидуальное руководство должно было сообразовываться с двумя принципами. Оно было невозможно, если между партнерами, руководителем и руководимым не возникало взаимной симпатии, не устанавливались прочные дружеские отношения. И, кроме того, это руководство подразумевало некоторое особенное качество, некоторый способ общения, я бы сказал, «этику речи», о которой поговорим на следующем часе и которая как раз и называется parrhêsia.[23] Parrhêsia — это душевная открытость, это признаваемая обоими необходимость ничего не скрывать друг от друга из того, что они думают, необходимость чистосердечного разговора друг с другом. Это еще одно, требующее разработки понятие, о котором, однако, точно известно, что для эпикурейцев оно было, наряду с дружбой, одним из главных условий, одним из фундаментальных этических принципов руководства. И вот в чем еще мы можем быть уверены также благодаря тексту Сенеки. В том же самом 52-м письме, которое я только что комментировал, сразу же за отрывком, который я попытался разобрать, заходит речь об эпикурейцах. И Сенека говорит, что для эпикурейцев подопечные делились, по существу, на две категории: тех, кого достаточно вести, потому что они не ощущают в себе никакого внутреннего сопротивления предлагаемому им руководству, и тех, кого нужно тащить силой, вытаскивать из их нынешнего состояния по причине неподатливости их натуры. И Сенека добавляет (и это интересно), что для эпикурейцев эти две категории учеников, руководимых, были равны между собой, между ними не было качественного различия; одни, по сути дела, были не лучше других и не стояли на более высокой ступеньке, — все дело заключалось, в сущности, в различии способов обращения: нельзя было руководить одними так же, как и другими, коль скоро само собой разумелось, что по завершении руководства достигнутая добродетель будет одного и того же типа, во всяком случае, одного и того же уровня.[24]

Похоже, что у стоиков практика руководства сознанием не была столь жестко привязана к существованию более или ме-

нее замкнувшейся на себе группы живущих вместе людей, и, в частности, необходимость дружбы была далеко не столь безусловной. По речам Эпиктета, записанным Аррианом, можно составить себе представление о том, чем могла быть школа Эпиктета в Никополисе.[25] Поначалу создается впечатление, что это не было место совместного проживания, это были просто собрания, проводившиеся довольно часто и с соблюдением определенных правил. В 8-й беседе книги II есть небольшой пассаж об учениках, которых посылают по разным делам и с разными поручениями в город, что, несмотря на раздельное проживание, предполагает некоторую форму совместной жизни, я бы сказал, что-то вроде интерната.[26] Несомненно, ученики в течение дня оставались вместе где-нибудь, скорее всего в городе, и не могли или не могли так уж свободно покидать определенное место. Было несколько категорий учащихся. Прежде всего те, кто посещал занятия регулярно. Постоянные ученики, в свою очередь, делились на две группы. Одни приходили за тем, чтобы так или иначе дополнить свое образование, прежде чем погрузиться в политическую, гражданскую жизнь. <...*> [Эпиктет] также упоминает ситуации, когда им приходилось выполнять поручения, представать перед императором, выбирать между лестью и прямотой, а также не бояться обвинений. Это, стало быть, ученики, которым нужна практика, подготовка к жизни. Судя по всему, как раз такой случай описан в 14-й беседе в книге II, где говорится об одном римлянине, который явился к Эпиктету со своим юным отпрыском. И Эпиктет тотчас принимается объяснять, как он, Эпиктет, понимает философию, какова, по его мнению, ее цель и что такое обучение философии.[27] Он знакомит отца с тем типом образования, которое он готов дать его сыну. Затем, если угодно, имелись ученики-стажеры. Это также постоянные ученики, которые приходят не просто для того, чтобы закончить образование и повысить уровень культуры, но которые сами хотят стать философами. Явно этой категории учеников и адресована 22 беседа из книги III — знаменитый портрет киника. Один из gnôrimoi (учеников, воспитанников Эпиктета) спрашивает о киниках, вернее, выказывает желание перейти к киническому

---

* Слышно только: «по всей видимости, люди <...> скажем, богатые».

образу жизни,[28] т. е. полностью посвятить себя философии и такой крайней, бескомпромиссной ее форме, как кинизм, иными словами, хочет начать странствовать — отправиться в путь в одеянии философа и, переходя из города в город, задавать людям вопросы, вести беседы, произносить речи, учить их жить, будить от спячки и т. д. И как раз по поводу этого желания одного из его учеников Эпиктет набрасывает свой знаменитый портрет киника, изображая киническую жизнь как в высшей степени достойную и в то же время не умаляя трудностей и требований аскетизма.

Но есть также другие пассажи, явно относящиеся к теме подготовки будущего профессионального философа. В этом плане школа Эпиктета оказывается чем-то вроде Эколь Нормаль для философов, где им объясняют, как и что надо делать. Очень интересно рассуждение из 26-й беседы в книге II; это совсем маленькая глава, поделенная на два абзаца, здесь вы найдете в слегка измененном виде старое сократовское положение, часто упоминаемое Эпиктетом, а именно, что, когда поступают дурно, имеет место ошибка, ошибка разумения, ума.[29] Он говорит, что когда поступают дурно, то на самом деле происходит некая makhê: борьба, противоборство в душе того, кто так поступает.[30] И борьба эта заключается в следующем: дело в том, что, с одной стороны, поступающий дурно — такой же, как и все: он хочет пользы. Но ему невдомек, что то, что он делает, приносит не пользу, а вред. Например вор, он в точности такой, как и все остальные люди, он ищет пользы для себя. Но он не видит, что воровать вредно. Значит, говорит Эпиктет (в выражениях, по-моему, интересных, на которые стоит обратить внимание), когда кто-то совершает подобную ошибку, то это потому, что он полагает истинным что-то такое, что истинным не является, и его надо привести к пониманию pikra anagkê, горькой неизбежности, суровой необходимости отречься от того, что для него — истина.[31] Так как же можно раскрыть глаза на эту горькую неизбежность, привести к ее осознанию того, кто совершает такую ошибку и впадает в подобное заблуждение? Нужно показать ему, что на самом деле он делает то, чего не хочет, и не делает того, чего хочет. Он делает то, чего не хочет, то есть он делает что-то вредное. И он не делает того, что хочет, то есть что-то, как ему казалось, полезное. И тот,

кто способен раскрыть ему эту makhê, борьбу между тем, что он делает, не желая того, и тем, чего он не делает, хотя и хочет, тот, кто способен показать другому, которым он руководит, в чем заключается эта борьба, этот человек, говорит Эпиктет, deinos en logô (действительно силен, ловок в искусстве рассуждения). Он — protreptikos и elegktikos. Оба слова вполне технические термины. Protreptikos — это тот, кто способен обучать протрептически, т. е. направляя душу ко благу. И он же elegtikos, он хорош в искусстве рассуждения, в интеллектуальном споре, позволяющем отделить истину от ошибки, опровергнуть ложное положение, заменив его истинным.[32] Тот, кто на такое способен, тот, стало быть, кто обладает этими двумя качествами, каковые суть отличительные качества обучающего, — или, скажем точнее, два главнейших отличия философа: умение опровергать и побуждать — тому удастся изменить поведение впадающего в такую ошибку. Ибо, говорит он, душа похожа на весы, перевешивает то одна, то другая чаша. Желают того или нет, она все равно склонится к истине, которую призвана распознавать. И когда умеешь таким образом вмешиваться в борьбу (makhê), которая развертывается в чужой душе, когда, будучи достаточно искусным в рассуждении, ты способен завершить эту операцию, которая состоит в том, чтобы побудить другого отказаться от того, что он считал истиной, и склонить его душу ко благу, тогда, в сей самый миг, ты — подлинный философ, ты можешь как должно руководить другим. Но зато если у тебя это не получается, то не надо думать, что виноват руководимый, — ты сам виноват. Нужно винить самого себя, а не того, кого не удалось убедить.[33] Вот вам, если угодно, прекрасный маленький пример обучения тех, кому, в свою очередь, предстоит обучать, или, скорее, наставлять на путь истины. Итак, первая категория учеников — те, кто проходят в школе стажировку.

Вторая — это те, кто пришли в школу, чтобы стать философами. И затем, конечно, случайная публика, люди, которым в разных описываемых Аррианом в «Беседах» сценах отводятся любопытные для наблюдателя роли. Возьмем, к примеру, 11-ю беседу из книги I. К Эпиктету приходит человек, облеченный властью, похоже, важная персона из города или округи. И у него не все ладно дома, болеет дочь. В связи с этим Эпиктет объ-

ясняет ему смысл и значение семейных отношений. Вместе с тем он растолковывает ему, что не надо уходить с головой в вещи, которые от тебя не зависят и которыми не распоряжаешься, но что надо разбираться с собственным представлением о вещах, ибо его-то и можно успешно контролировать или подчинять себе, им можно пользоваться (khrêstai).[34] И беседа заканчивается таким вот важным выводом: чтобы научиться контролировать свои представления, надо стать skholastikos, школяром, поступить в школу.[35] Из чего ясно видно, что даже этому, достигшему определенного положения, обзаведшемуся семьей человеку Эпиктет предлагает пройти подготовку и поучиться философии в школе. Вот четвертая беседа из второй книги, где перед нами некий philologos (что важно, потому что его представления суть мнения сторонников риторической аргументации), совершивший прелюбодеяние, который утверждает, что раз женщины общие по природе, то и его поступок на самом деле никакое не преступление. И в отличие от предыдущего случая, когда отец переживал за больную дочь, и было сказано, что он имеет право стать skholastikos, напротив, уличенный в прелюбодеянии philologos изгнан, он не должен больше появляться в школе.[36] Есть и такие, кто пришел, чтобы посоветоваться о деле, — они излагают свои дела Эпиктету. В некоторых случаях Эпиктет меняет ход беседы, говоря, я не сапожник, который латает башмаки. Если хотите получить совет, то спрашивайте меня о том, в чем я разбираюсь, о том, что имеет касательство к жизни, к тому, как жить, к представлениям. Это 9-я беседа в книге III.[37] Вам попадутся здесь также критические выступления, собственно философская критика, например когда в седьмой беседе третьей книги мы видим корректора свободных городов (это что-то вроде налогового инспектора*), который явился в школу; он эпикуреец, в связи с чем Эпиктет ставит ряд вопросов насчет общественных обязанностей, вроде бы отвергаемых эпикурейцами и вместе с тем исполняемых ими, как это делает его собеседник.[38] Такая несостыковка дает ему повод развернуть критику эпикуреизма вообще. Как видите, здесь, в этой форме школьного обучения, очень явно завя-

* У Фуко procureur fiscal, но речь идет о назначаемом из числа сенаторов уполномоченном цезаря в свободных городах (полисах) римских сенатских провинций. — *Прим. перев.*

занной на Эпиктета, на самом деле имеется целый ряд различных организационных форм, вариаций самого искусства наставничества и чрезвычайное разнообразие его способов.

Наряду с этой формой, если угодно, эллинской, или школьной, наилучшим примером которой является, безусловно, школа Эпиктета, мы имеем форму, которую я назвал бы римской. Римская форма — это форма частного советчика. Я сказал, что она является римской в той мере, в какой она явно не восходит к школьной организации, но хорошо вписывается в типично римскую практику клиентуры, или некоей полудоговорной зависимости, подразумевающей несимметричный обмен услугами между двумя персонами, всегда занимающими разное общественное положение. В этой связи можно сказать, что форма частного советчика — это школа наоборот. В школе философ у себя дома, к нему приходят, его домогаются. В случае частного советчика все наоборот: есть большое аристократическое семейство,* есть глава семьи, важная персона, он принимает у себя философа, который будет служить ему советчиком, дает ему кров. Таких примеров множество в республиканском и имперском Риме. Я вам только что говорил о Филодеме, эпикурейце, игравшем важную роль в окружении Луция Пизона.[39] Вспомним Афинодора, который был при Августе чем-то вроде советника по культуре (chapelain pour les choses culturelles).[40] Возьмите Деметрия-киника,[41] который немного позже, состоя советчиком при Трасеа Пете и затем Гельвеции Приске,[42] оказал значительное влияние на политику, о чем я еще скажу. Деметрий, например, был спутником Трасеа Пета в течение многих лет, и когда Трасеа Пет должен был покончить с собой, он, разумеется, как это было принято в те времена, обставил сцену самоубийства самым торжественным образом. Он собрал все свое окружение, семью и т. д. Затем одного за другим удалил всех. И последний, кто остался при нем, когда пришло время умирать, единственный, кого он оставил при себе, был Деметрий. И в тот миг, когда яд начал действовать и Трасеа Пет стал терять сознание, он направил взгляд на Деметрия, который, таким образом, стал последним, кого он видел. Конечно же, последние их речи

---

* La grande famille aristocratique; familia — родственники и слуги. — *Прим. перев.*

касались смерти, бессмертия, загробной жизни души и т. д.[43] (как видите, это подражание смерти Сократа, но при этом Трасеа Пет не окружен толпой учеников, при нем только его советчик). Вы видите, что роль советчика — совсем не та, что роль наставника и тем более закадычного друга. Скорее, его можно было бы назвать экзистенциальным консультантом, который дает советы в определенных ситуациях. Это он ведет и приобщает к философии того, кто одновременно его патрон, почти что наниматель и его друг, но друг вышестоящий. Он приобщает его к определенной форме существования, потому что не бывают философом вообще. Бывают либо стоиком, либо эпикурейцем, платоником, перипатетиком и т. д. Такой советчик также оказывается чем-то вроде культуртрегера для целого круга людей, которых он знакомит и с теоретическими знаниями, и с примерами того, как можно жить, и с возможностями политического выбора, в частности, решающего для начального периода империи выбора между деспотизмом монархического типа, просвещенной и умеренной монархией или же республиканским правлением, а равно с вопросами наследования монархической власти, — все это становится предметом обсуждения и выбора благодаря философам в роли советчиков. Так что повсюду мы будем сталкиваться с ними: они окажутся замешанными в политической жизни, в крупных спорах и конфликтах, в убийствах, казнях и переворотах, которыми будет отмечена середина первого века; и мы снова увидим их, хотя и убавившими в политическом весе, в начале третьего века, когда вновь разразится кризис.[44] Итак, по мере того как наблюдается распространение этого типа философа, по мере того как наблюдается возрастание его роли, можно видеть также, что он все более и более утрачивает свою особенную функцию, внешнюю повседневности, не сводимую к каждодневной жизни, к жизни политической. Напротив, он охотно включается в эту жизнь, дает советы, защищает мнения. Практика совмещается с встающими перед людьми созерцательными вопросами, так что профессия философа становится все менее похожей на профессию философа, по мере того как значение ее возрастает.*

---

* В рукописи, уточнив, что описываемые им формы никогда не были чистыми, Фуко приводит еще два примера такой практики: Демонакс и Аполлоний Тианский, Мусоний Руф и Рубеллий Плавт.

Возрастает нужда в советчике для себя одного, все больше в этой практике себя приходится прибегать к Другому, все более необходимой, стало быть, становится философия, все более также утрачивает она свой собственно философский пафос, все чаще философ будет выступать советником в жизненных вопросах, который — по поводу и без повода, в связи с частной жизнью, семейными отношениями, а также политикой — будет предлагать, но уже не общие образцы поведения, как, например, Платон и Аристотель, а советы, мудрые советы, советы, как вести себя в тех или иных обстоятельствах. Эти советы действительно становятся частью повседневной жизни. И это приведет нас к тому, о чем я только что говорил, а именно к практике руководства сознанием вне круга профессиональных интересов философии, к практике руководства сознанием как форме социальной связи между разными людьми. Пять минут на отдых, и мы продолжим.

Примечания

[1] О первоначальной природе порока см. письма Сенеки Луцилию: 50,7; 90,44 и 75,16.

[2] Не существует 23-го фрагмента Мусония, но все говорит о том, что Фуко имеет в виду, скорее всего, фрагмент II, 3. Тем не менее аргументация Мусония не совсем такая, как ее воспроизводит Фуко. Для Мусония речь идет прежде всего о том, чтобы установить всеобщность естественной склонности к добродетели. Эта всеобщность становится ясной из сравнения с «другими искусствами» (allas tekhnas), в них за ошибку ругают только специалиста, тогда как нравственного совершенства требуют не только от философа, но от всех: «Во время лечения больных один только врач не должен допустить ошибки, в игре на лире того же требуют только от музыканта, и безошибочно управляться с рулем должен лишь рулевой, но в искусстве жить (en de tô biô) не только от философа требуется не ошибаться, хотя, видимо, он один озаботился добродетелью (epimeleisthai aretês), — этого равно требуют от всех» (Deux predicateurs dans l'Antiquite, Teles et Musonius / trad. et ed. A.-J. Festugiere. Paris, Vrin, 1978, p. 54). «Ведь, в конце концов, почему, клянусь богами, когда речь идет о словесности или о музыке или об искусстве борьбы, никто не говорит, что владеет или разбирается в этих искусствах (ekhein tas tekhnas), если не обучался им (mê mathôn),

если не может назвать учителя (didascalon), в школе которого он их выучил, но как только заходит речь о добродетели, всяк мнит, что владеет ею?» (id., p. 55). Наконец, надо отметить, что тема врожденного характера нравственных понятий, но требующих, однако, овладения ими, вновь поднимается Эпиктетом (см., например, «Беседы», II, 11, 1—6).

[3] *Sénèque.* Lettres à Lucilius, t. II, livre V, lettre 52, éd. citée, p. 41—46 (См.: *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. Письмо 52).

[4] «Что влечет нас, Луцилий, в одну сторону, хотя мы стремимся в другую, и толкает туда, откуда мы желаем уйти? Что борется с нашей душой и не дает нам захотеть чего-нибудь раз и навсегда? Мы мечемся между замыслами, у нас нет свободных, независимых, стойких желаний. Ты говоришь: „Это глупость (stultitia): у нее нет ничего постоянного, ничто не нравится ей подолгу". — Но как или когда мы от нее избавимся? Никому не хватит собственных сил, чтобы вынырнуть (nemo per se satis valet ut emergat): нужно, чтобы кто-нибудь протянул руку (oportet manum aliquis porrigat) и вытащил нас (aliquis educat)» (id., lettre 52, 1—2, p. 41—42 (Письмо 52, 1—2. С. 87)).

[5] Ср. лекцию от 20 января, первый час, прим. 54 (С. 123) об этом авторе (начиная с Посидония иррациональные функции hêgemonikon считаются не сводимыми к рациональным).

[6] *Sénèque.* De la tranquillité de l'âme, I (Серен описывает Сенеке свое состояние) / trad. R. Waltz, éd. citée, p. 71—75 (Сенека. О спокойствии души).

[7] Это описание находится в главе II, 6—15 (id., p. 76—79).

[8] Здесь Фуко, вместо того чтобы описывать состояние stultitia, пользуясь одним только текстом De Tranquillitate, дает некоторое обобщение всего, что написано Сенекой о stultitia. В связи с этим, помимо двух текстов, указанных Фуко, см. письма Луцилию 1,3 (о рассеянии во времени), 9,22 (о растрачивании себя), 13,16 (о распылении жизни, без конца начинающейся сначала), 37,4 (о непроницаемости для страстей).

[9] Фуко разбирает термин discriminatio в лекции от 26 марта 1980 г., посвященной Кассиану (ср. метафоры проводника, сотника, менялы): термин означает упорядочение представлений в ходе рассмотрения сознания (см. лекцию от 24 февраля, первый час, где говорится об этих техниках).

[10] См. разбор 32 письма, лекция от 20 января, второй час.

[11] В III главе есть следующая цитата из Афинодора: «А ведь подчас несущий бремя своих годов старик и не смог бы доказать, что он долго жил, не сошлись он на свой возраст!» (*Sénèque.* De Tranquillite de l'âme, III,8, p. 81). Но Фуко здесь также имеет в виду отрывок из II главы: «Прибавьте к этому, что, поворачиваясь и так и эдак, как вертится с бо-

ку на бок страдающий бессонницей, они стараются испробовать все положения, пока в каком-то из них их не настигнет усталость: побывав сто раз не в своей тарелке, они остаются не там, куда привела их жажда перемен, но где их застала старость» (id., II,6, p. 76).

[12] См. выше, прим. 4, цитата из Сенеки.

[13] *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. Письмо 52,2. С. 87.

[14] Фуко, конечно, ведет речь не столько о самом Эпикуре, сколько об иерархической организации эпикурейских школ (в связи с этим ср. упоминаемую ниже полемику между Джиганте (Gigante) и Де Виттом (De Witt) по поводу фрагментов из Филодема).

[15] Fragment XIV: «Hêgemon tois anthrôpois esti tôn kata phusin anthrôpô prosêkonton» (*Musonius Rufus C.* Reliquiae, éd. citée (O. Hense), p. 71).

[16] О фигуре философа-советчика см.: «Дион из Прусы», речь 22: «О мире и войне» (Discourses, t. II / trad. J. W. Cohoon, éd. citée, p. 296—298), а также речь 67 «О философе» (id., t. V, p. 162—173) и речь 49 (id., t. IV, p. 294—308).

[17] См. давние, но фундаментальные разработки Х. фон Арнима: *Arnim H. von.* Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung. Sophistik Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung. Berlin, 1898. Взаимоотношения между философией и риторикой в римский период стали объектом изучения в диссертации: *Michel A.* Rhétorique et Philosophie chez Cicéron. Paris, PUF, 1960. См. также П. Адо. *Hadot P.* Philosophie, dialectique et rhétorique dans l'Antiquité, Studia philosophica, 39, 1980, p. 139—166. Хорошее и точное представление о риторике вообще см.: *Desbordes F.* La Rhétorique antique. Paris, Hachette Superieur, 1996.

[18] О пифагорейском общежитии см.: Ямвлих (Vie de Pithagore / trad. L. Brisson & A.-Ph. Segonds, éd. citée, § 71—110, p. 40—63), Диоген Лаэрций (Vies et Doctrines des philosophes illustres, VIII,10 / trad. s.dir. M.-O. Goulet-Gazé, éd. citée, p. 949), а также лекцию от 13 января, первый час. С. 77—78, прим. 6—8 (прежде всего прим. 7 о жизни пифагорейских сект).

[19] Статья перепечатана в: N.W.De Witt, Epicurus and his Philosophy. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954 (2 ed. Wetsport, Conn., 1973).

[20] *De Witt N.W.* Organisation and procedure in Epicurean groups, Classical Philology, 31, 1936, p. 205 sq.; перепеч. в: Epicurus...

[21] Association Guillaume Budé, Actes du VIII congrès, Paris, 5—10 avril 1968. Paris, Les Belles Lettres, 1970; см. критические замечания Джиганте по поводу иерархических представлений Витта (p. 215—217).

[22] Филодем из Гадары, грек, родом с Ближнего Востока, поначалу обретается в Афинах в окружении эпикурейца Зенона из Сидона, за-

тем, в шестидесятых годах до Р. Х., в Риме, где он становится другом, доверенным лицом и советчиком (directeur de conscience) Луция Кальпурния Пизона Кесония, тестя Цезаря и консула в 58 г. до Р. Х. (об их отношениях см.: *Gigante.* La Bibliothèque de Philodème et l'epicureisme romain, op. cit., chap. V), и наконец поселяется в Геркулануме, на вилле, сегодня это так называемая «вилла папирусов», принадлежавшая Луцию Пизону, в библиотеке которой хранилось множество важнейших эпикурейских текстов (id., chap. II).

[23] О необходимости иметь руководителя (чаще называвшегося kathêgêtês), о дружеских отношениях между ведущим и ведомым, о взаимной откровенности см. сказанное Фуко о «Peri parrhêsias» Филодема в лекции от 10 марта, первый час.

[24] «Эпикур говорит, что некоторые — и он в их числе — без всякой помощи пробивались к истине и сами прокладывали себе дорогу; таких он и хвалит больше всех, потому что порыв у них шел из сердца и они сами себя продвинули вперед. А другие нуждаются в посторонней помощи: если никого впереди не будет, они шагу не сделают, но охотно идут по пятам...» (*Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. 52,3).

[25] Родившийся во Фригии около 50 г., бывший рабом Эпафродита (жестокого хозяина, вольноотпущенника Нерона, он часто упоминается в «Беседах») и учеником Мусония Руфа, Эпиктет, как только получил свободу, открыл школу философии в Риме, в которой учил до начала девяностых годов, вплоть до изгнания императором Домицианом философов из Италии. Тогда-то он и поселился в греческом городе Никополисе (Эпир), где основал новую школу. Там он оставался, несмотря на благоволение Адриана, до самой смерти (около 125—130 гг.).

[26] «Стало быть, почему мы, отправляя из школы молодого человека на какие-то дела (epi tinas praxeis), боимся, как бы он не стал делать чего-то не так?» (*Épictete*. Entretiens, II,8,15, éd. citée, p. 31 (*Эпиктет*. Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 106)).

[27] «Пришел однажды какой-то римлянин с сыном и послушал одно чтение на занятиях. „Вот, — сказал тому он, — таков способ обучения..."» (Там же, II,14,1. С. 118).

[28] «А как-то один из его учеников (gnôrimôn), у которого, по-видимому, была склонность к киническому образу жизни, спросил его: „Каким именно должен быть человек, ведущий кинический образ жизни, и каково общее понятие об этом деле?"». Беседы. III,22,1. С. 186.

[29] Ср., к примеру, «Беседы Эпиктета», I,28,4—9, а также II,26,36: «...он будет терпим, мягок к нему, кроток, снисходителен, как к неведающему, как к заблуждающемуся в самом важном...». С. 144.

[30] «Всякая ошибка содержит противоречие (makhên periekhei)». (Беседы Эпиктета. Цит. II,26,1. С. 151).

[31] «... Суровая необходимость (pikra anagkê) вынуждает отказаться от ложного, когда он осознает, что это ложно, а до тех пор пока он не представляет себе этого, он признает это как истинное» (Там же, 26,3. С. 152).

[32] «Следовательно, искусен в рассуждении (deinos en logô), а он же и в побуждении (elegkikos) и опровержении (protreptikos), тот, кто сумеет показать каждому то противоречие, вследствие которого он ошибается» (Там же, 26,4. С. 152).

[33] «Он [Сократ] ведь знал, чем движима обладающая разумом душа: она склонится, как чаша весов, хочешь ты этого или нет. Покажи разумной верховной части души противоречие, и она отступит от него. А если ты не покажешь, то вини, скорее, самого себя, чем не убеждающегося» (Там же, 26,7. С. 152).

[34] «Так вот, ты, — сказал он [Эпиктет], — осознав это, впредь будешь серьезно занят только тем и направишь свои мысли только на то, чтобы постичь критерий того, что по природе, и применяя его (proskhrômenos), будешь разбирать каждый частный случай» (Беседы Эпиктета. I,11,14—15. С. 60).

[35] «Вот видишь, ты должен стать школяром (skholastikon se dei genesthai), этим существом, над которым все смеются, если только действительно ты хочешь заниматься рассмотрением своих мнений» (Там же, 11, 39. С. 61—62).

[36] «Что нам, по-твоему, делать с тобой? Некуда деть тебя» (Беседы. II,4,7. С. 99).

[37] «Как-то зашел к нему один, который направлялся в Рим по судебному делу [...]: „Помоги мне в этом деле. — У меня нет на это правил. И ты, если ты за этим пришел ко мне, то пришел не как к философу, но как к торговцу овощами, как к сапожнику. — Так на что же есть у философов правила? — На то, чтобы, что бы ни случилось, верховная часть души наша пребывала в состоянии соответствия с природой"» (Беседы. III,9,1—11. С. 168—16).

[38] «Ты живешь в державном городе: ты должен занимать должности, судить справедливо [...]. Вот со всем этим согласующиеся поищи мнения ...» (Там же, 7,20—22. С. 166).

[39] См. лекцию от 10 марта, первый час.

[40] Афинодор из Тарса (ок. 85—30 до Р. Х., как правило именуемый «сыном Сандона», чтобы не путать его с другим Афинодором из Тарса, который долгое время возглавлял библиотеку в Пергаме), философ-перипатетик (предполагается, что он слушал в Родосе Посидония), был воспитателем Октавия (до того как тот стал Августом). См.: *Grimal P.* Auguste et Athenodor // Revue des études anciennes, 47, 1945, p. 261—273; 48, 1946, p. 62—79 (перепеч. в: Rome, la littérature et l'histoire,

Écolе française de Rome, Palais Farnèse, 1986, p. 1147—1176). Более подробно этот пример разобран ниже (второй час).

[41] Деметрий из Коринфа, друг Сенеки и Трасеи Пета, прославился своими речами против монархии (Калигула тщетно пытался замирить его с помощью денег, см. рассказ Сенеки в «О добродетелях», VII,11). После смерти Трасеи переселился в Грецию, но вернулся в Рим при Веспасиане. Вместе с другими изгнан из Рима этим последним около 71 года (см. статью: *Billerbeck M.* // Dictionaire des philosophes antiques, t. I, éd. citée, p. 622—623).

[42] Трасея Пет (Публий Клодий Трасея Пет), родом из Падуи, с 56 по 63 г. пользовался большим влиянием в Сенате, где вокруг него сложился кружок республиканской оппозиции, духовным знаменем которого был стоицизм (он даже описал жизнь Катона Утического). При Нероне, в 66 г., он был вынужден вскрыть вены. Его зять Гельвеций Приск, начальник легиона в 51 г. и народный трибун в 56 г. В 66 г. из-за приговора, вынесенного его тестю, ему пришлось бежать из Рима. Возвратившись из изгнания при Гальбе, он снова развивает бурную деятельность, превознося заслуги Республики. Затем, изгнанный при Веспасиане в 74 г., Гельвеций Приск был приговорен к смерти и казнен, несмотря на распоряжение императора об отмене казни, пришедшее слишком поздно. Об этих неудачливых оппозиционерах см.: *Dion Cassius*. Histoire romaine / trad. E.Gros. Paris, Didot freres, 1867, livre 66 (chap. 12 et 13, p. 302—307) et livre 67 (chap. 13, p. 370—373), а также Анналы Тацита, кн. XVI. Не забудем, что об обоих крупных деятелях Эпиктет говорит как об образцах добродетели и мужества (Беседы, I,2,19 и IV,1,123). См. также Le Sousi de soi, op. cit., p. 68.

[43] См. классический рассказ Тацита: Annales, livre XVI, chap. 34—35, trad. P.Grimal, éd. citée, p. 443.

[44] Взаимоотношения между философами и власть предержащими в Риме (от противостояния и преследования до угодничества и лести), их идеологические построения в области политической философии (от оправдания до выражения недоверия) — все это уже давно стало темой многочисленных публикаций, прежде всего касающихся стоицизма, под знаменами которого и объединялась республиканская оппозиция в сенате. См., например: *Hadot I.* Tradition stoicienne et idées politiques au temps des Gracques // Revue des études latines, 48, 1970, p. 133—179; *Gage J.* La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoiciens et Cyniques) // Revue philosophique, 149, 1959-1, p. 73—100; *Jerphagnon L.* Vivre et Philosopher sous les Césars. Toulouse, Privat, 1980; *Andre J.-M.* La Philosophie à Rome. Paris, PUF, 1977; *Michel A.* La Philosophie politique à Rome, d'Auguste à Marc Aurèle. Paris, Arman Colin, 1969; и прежде всего *Mac Mullen R.* Enemies of the Roman Order. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

Лекция от 27 января 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Профессиональная философия в I—II веках и ее политическая ориентация. — Образ Евфрата в письмах Плиния: антикиник. — Философия вне школы как социальная практика: пример Сенеки. — Переписка между Фронтоном и Марком Аврелием: упорядочение диететики, экономики и эротики в экзистенциональном плане. — Досмотр сознания.

Я должен извиниться перед вами. Несколько самонадеянно и опрометчиво я полагал, что если мне дают два часа, чтобы сказать то, что я хочу сказать, то я уложусь, потому что времени достаточно. Но должно быть мне на роду написано не успевать: надо много сказать, и я все время выбиваюсь из графика. Что ж, тем хуже. Мне хотелось поговорить, опираясь на некоторое число текстов, [о том как] практика себя стала императивом, правилом, манерой поведения, самым тесным образом связанной с философией, с философами, с теми институциональными формами, в которых философия существует. Понятно, что это те философы, которые распространили это правило [практики себя], запустили в оборот ее понятия и методы, предложили образцы. Это к ним в большинстве случаев восходят тексты, которые были опубликованы, имели хождение и служили чем-то вроде учебников по практике себя. Ни-

кто этого не отрицает. Но нужно, мне кажется, подчеркнуть вот что: дело в том, что по мере распространения этой самой практики себя фигура профессионального философа, этого персонажа, к которому всегда, по меньшей мере отсчитывая от Сократа, как вы хорошо знаете, относились без особого доверия и который нередко возбуждал негативные эмоции, — фигура эта становится все более и более неоднозначной. Разумеется, она является мишенью для риторов, но также (что становится особенно очевидным с расцветом того, что называют второй софистикой,[1] во втором веке нашей эры) вызывает недоверие по политическим мотивам. Поначалу это, конечно, связано с выбором, который делается в пользу тех или иных сил. К примеру, в начале имперского периода возникло целое течение неореспубликанизма, в котором стоики, а также, несомненно, киники, играли важную роль.[2] Это, понятно, вызывало противодействие. Но в более общем плане само существование профессиональных философов, поучающих, требующих, настаивающих на том, что надо заниматься собой, не могло не породить ряд политических проблем, живо обсуждавшихся. Видимо, в окружении Августа, в самом начале Империи, [обсуждался] вопрос, полезна или нет философия, которая преподносит себя как искусство заниматься самим собой и побуждает к такому занятию. Жан-Мари Андре, опубликовавший два интересных исследования, посвященных otium'у (досугу) и фигуре Мецената,[3] [выдвинул несколько] гипотез. Если следовать тому, что он говорит, складывается впечатление, что в окружении Августа мнения разделились, причем позиции сторон, а также и самого Августа претерпевали изменения. Афинодор, например, был, по-видимому, явным сторонником деполитизации: занимайтесь политикой только по обязанности, только если у вас есть к тому склонность, только если заставляют обстоятельства, но как можно скорее бросайте это дело. И похоже на то, что Август, по крайней мере какое-то время, благосклонно смотрел на такую деполитизацию. Напротив, Меценат и окружавшие его эпикурейцы представляли направление, задачей которого были поиски равновесия между политической деятельностью в окружении принцепса, преследующей его пользу, и необходимостью просвещенного досуга. Идея принципата,[4] при котором бразды правления находятся в

руках принцепса, нет политической борьбы, как при республике, все приведено в порядок, но при котором, однако, надо заниматься делами империи, вылилась в глазах этих людей (Мецената и эпикурейцев, которые, все же, чурались политической деятельности) в отчетливую формулу: можно заниматься делами города, империи, политикой, устраивать собственные дела, не выходя за пределы тех ограничений, которых требует общественное спокойствие, обеспеченное политическим устройством, принципатом, и при этом располагать достаточным досугом для занятия собой. Таким образом, в связи с профессиональной деятельностью философов возникло множество интересных споров. Позже я вернусь к проблеме «забота о себе/политическая деятельность» и задержусь на ней дольше.[5] Что касается враждебности или недоверия к философам, то я хотел бы сослаться на один вполне определенный текст. Я собирался привести цитаты из многих произведений, я мог бы процитировать — о них я уже говорил в прошлый раз — сатирические тексты Лукиана, высмеивающие философа, изображающие его человеком жадным до денег, который вымогает крупные суммы обещаниями счастья, распродает разные способы жить, мнит себя совершенным, достигшим вершин философии и в то же время отдает деньги в рост, дерется с соперником, выходит из себя и т. д., и не украшен ни одной из присвоенных им себе добродетелей.[6] Итак, я пропускаю все эти тексты. Хочу обратить ваше внимание на другой текст, который кажется мне достаточно интересным, он известен, но на нем, я полагаю, стоит немного задержаться. Это знаменитый пассаж из десятого письма первой книги «Писем» Плиния,[7] посвященный Евфрату.[8] Евфрат был влиятельным философом-стоиком, упоминания о нем встречаются во многих текстах. В «Жизни Аполлония Тианского» Филострата вы найдете очень любопытное, очень интересное сопоставление Аполлония и Евфрата,[9] возвращающее нас к вопросу о государе и философе — государевом советчике. Так или иначе, из письма Плиния, в котором говорится о Евфрате, мы узнаем, что Евфрат жил в Сирии, и Плиний познакомился с ним, когда был «adulescentulus militarem», т. е. когда, будучи еще совсем молодым, должен был не то чтобы проходить воинскую службу, но значиться на какой-то воинской должности. Итак, он молод, но

это не ребенок или подросток школьного возраста. Из того же текста видно, что Плиний часто к нему приходил, причем запросто, по-дружески. «Penitus et domi inspexi» — я смог разглядеть его, изучить penitus (досконально) et domi (у него дома). Плиний, таким образом, если и не жил с ним под одной крышей, то они столько бывали вместе, что он должен был быть в курсе событий его жизни. В-третьих, это явно были эмоционально насыщенные отношения, потому что Плиний пишет: «Amari ab eo laboravi, etsi non erat laborandum».[10] То есть я старался понравиться ему, хотя что тут стараться. Интересно отметить, что при этом ни о какой любви речи нет. Думаю, это видно по тексту в целом и по тем щедрым похвалам, которые он ему воздает. Он говорит, что старался ему понравиться, и это довольно любопытно, потому что мне кажется, что здесь перед нами типично римское представление, которое будет понятнее, если обратиться к некоторым примерам. В частности, в «De Beneficiis» Сенеки говорится, что для дружбы взаимных услуг мало, надо еще по-настоящему работать, упорно трудиться, чтобы понравиться тому, с кем желаешь дружить. Эта работа осуществляется поэтапно и подчиняется ряду правил, которые зависят от того, какое место занимает тот или иной человек в круге знакомств того, с кем он хотел бы дружить.[11] Иначе говоря, дружба — это не совсем то, как один человек относится к другому, и не непосредственное взаимопонимание двух, как гласит эпикурейская формула. Это некая социальная структура, центрированная на ком-то одном, но включающая многих [других], — окружение, в котором каждому назначено определенное место, зависящее от старания, от усилий, приложенных обеими сторонами. Так вот, по всей вероятности, работой здесь надо считать прилежание на уроках, усердие, с которым Плиний усваивал преподанное, следовал образцам, примерам, наставлениям Евфрата. Также, по всей вероятности, эта форма, которая довольно близка римской дружбе, подразумевает некоторое число взаимных услуг. Короче, Плиний достаточно продвинулся в этой дружбе, которая, как видите, уже совсем не похожа на «дружбу влюбленных», если прибегнуть к современным выражениям, совсем не передающим опыт той эпохи. Нет у этой дружбы ничего общего (во всяком случае, это что-то совсем другое) с тем, что могло быть влюбленно-

стью, *эросом*, что могло быть в отношениях между Сократом и его учениками, или с тем, что могло быть *эротического* в эпикурейской дружбе. Что касается самого Евфрата, то его изображение тоже представляет интерес. Описание расхожее, вы даже скажете, что оно отдает пошлостью и безвкусицей, и все же, присмотревшись, в нем находишь кое-что интересное.[12] Сказано, что у Евфрата величественная осанка, что он бородат — как же философу без бороды, — что он очень опрятен в одежде. Также говорится, что речь его красочна, приятна и убедительна, она настолько хороша и убедительна, что тот, кого он убедил в чем-то, жалеет об этом, потому что хотел бы послушать его еще раз и убедиться снова. Сказано также, что широта его кругозора напоминает о Платоне, что сам он — пример добродетелей, которым учит, и что он очень снисходителен к людям. К примеру, он никогда не пеняет тому, кто ошибся, кто еще не укрепился в морали. Он не выговаривает ему, не бранится. Наоборот, по отношению к таким людям он проявляет большую терпимость и liberalitas. Наконец, о характере обучения можно судить по тому, что он без конца повторяет ученикам, что отправлять правосудие, распоряжаться в городе, короче, исполнять обязанности то ли местного влиятельного лица, то ли представителя римской имперской власти, — значит заниматься философией.[13] Итак, за пошловатым слогом портрета обнаруживается, мне кажется, вот что: дело в том, что, с одной стороны, это случай явного, подчеркнутого возвеличивания (не будем забывать, что Плиний, конечно, не философ, и его представления о философии, о стоической философии, очень приблизительны, впрочем, внушены они, несомненно, Евфратом). Плиний, не будучи философом, изо всех сил превозносит Евфрата, он его представляет средоточием совершенств, изображает исключительной личностью, вызывающей самые глубокие чувства; кстати, он ни разу не упоминает о деньгах, так что неизвестно, было ли обучение платным или нет. Так или иначе, но только при его помощи, при помощи этого человека, можно толком приобщиться к философии. Так вот, если [посмотреть], с помощью каких именно черт характера, каких внешних черт достигается это возвеличивание, можно заметить, что из описания систематически изымается все то, что обычно отличает профессионального философа. Носить краси-

вую ухоженную бороду и опрятные одежды значит противостоять или быть противопоставленным всем этим профессионалам со спутанной бородой, в обносках, которые слоняются по улицам, — фигуре киника, такого философа, что, кажется, дальше некуда, и одновременно являющего собой в глазах людей пример того, каким не надо быть философу. Когда Плиний расписывает, как хорошо говорит Евфрат, как разукрашена его речь, как она убедительна — настолько, что убежденный однажды желал бы слушать еще и еще, чтобы убеждаться снова, — что это как не желание показать, что Евфрат — уже не из тех философов, чья речь резка, простовата и нацелена на одно: убедить слушателя и исправить его душу, но что он уже немного и ритор, и ему удалось ввести <...> удовольствия <...> в риторический дискурс в ходе занятий философией. Стирается, стало быть, привычное различие между ритором и философом, которое было одним из самых ярких признаков превращения философа в профессионала. И наконец, мягко обращаясь со всеми, кто приходит к нему, принимая их радушно и благожелательно, не делая попыток растормошить кого-либо, он больше не играет той несколько агрессивной роли, в которой выступал Эпиктет, a fortiori — киники, и смысл которой заключался в том, чтобы некоторым образом вывести человека из равновесия, посеять в нем сомнения относительно того, правильно ли он живет, и, подталкивая и направляя, заставить жить по-другому. И последнее, и самое главное: утверждать, что отправление правосудия и распоряжение делами города — это то же, что и занятия философией, это, как вы понимаете, означает лишать философскую жизнь того, что могло быть в ней неповторимого, предпочитать философии политику, умаляя тем самым и ту, и другую. Евфрат как раз из тех, кто не видит разницы между занятиями философией и политической жизнью. Таким образом, высокая оценка философии в известном тексте Плиния, посвященном Евфрату, не связана, на мой взгляд, с попыткой отдать дань уважения старому учителю, выказывая восхищение, которое Плиний, как и всякий молодой знатный римлянин, должен был испытывать по отношению к именитому философу с Востока. Это не так. Этот панегирик надо брать целиком, со всеми его деталями. Это такое признание ценности философии, которое некоторым образом укореняет ее в спосо-

бе существования, манерах поведения, системе ценностей, а также совокупности техник, ей, традиционной философии, не свойственных, но зато присущих культурному целому, где в ходу старые ценности римской толерантности, риторические практики, политические пристрастия и т. д. Плиний хвалит Евфрата, по сути дела, лишая его профессиональных черт, если сравнивать с традиционной фигурой философа, ничем, кроме философии, не занимающегося. Он представляет его этаким сановником от социализованной мудрости.

И тут перед нами вырисовывается некая возможность — в подробности я сейчас предпочитаю не вдаваться, — но мне кажется, что [речь идет об] одной из самых важных отличительных черт эпохи, о которой у нас речь, о I—II веках: дело в том, что попечение о себе (pratique de soi) даже вне каких бы то ни было институциональных форм, объединений, независимо от того, что некоторые от лица философии призывали обратиться к нему, так вот, эта самая практика себя сделалась общественной практикой (pratique sociale). Она начала распространяться среди тех, кто, строго говоря, не был в ней сведущ. И вот получилось так, что практиковать, пропагандировать, внедрять попечение о себе стали сами по себе, вне философских школ, превращая его в особую форму общения между людьми, пользуясь им как возможностью контролировать чье-то поведение, вырабатывать, развивать, укреплять такое отношение к себе самому, которое сыщет себе опору в другом, в посреднике, не обязательно профессиональном философе, хотя, конечно, некоторое знакомство с философией и ее понятиями предполагалось. Иначе говоря, я думаю, что дело здесь идет именно о проблеме учителя, о том, что ему надлежит делать и каким быть. Во времена софистов, во времена Сократа и еще при Платоне это была неповторимая личность, либо опиравшаяся на свои познания и софистические приемы, либо, как Сократ, апеллировавшая к своему призванию theios anêr (богодухновенного мужа), либо ссылавшаяся на то обстоятельство, что она уже достигла мудрости, как в случае Платона. Так вот, этот самый тип учителя не то чтобы совсем исчезает, но его обходят, теснят, с ним успешно соперничает практика себя, сделавшаяся социальной практикой. Попечение о себе оказывается увязанным с социальной практикой

или, если угодно, выработка какого-то отношения к себе самому явным образом требует подключения к этому делу моих отношений с Другим.

Примером тому — целый ряд тех, к кому обращается со своими наставлениями Сенека. Сенека — фигура очень интересная с этой точки зрения; можно считать, что философия — это его ремесло в очень широком смысле, каковой слово «профессия» могло иметь в то время. Его карьера пошла в гору, когда он был в изгнании, где писал трактаты, трактаты по философии. И именно в качестве философа он, отозванный из ссылки на Сардинии, был приставлен воспитателем или кем-то вроде советчика к Нерону. Но, в конце концов, его все же нельзя уподобить учителю философии в том смысле, в каком таковым был Эпиктет, или такому учителю, как Евфрат. Он занимался политикой, администрированием. И если присмотреться к кому он обращался, кому давал советы и перед кем выступал в роли духовного наставника и водителя (maître de conscience, directeur de conscience), можно заметить, что [это были] всегда такие люди, с которыми его связывали также другие отношения. Это могли быть семейные связи: именно своей матери, Гельвии, пишет он утешительное письмо в то время, когда сам отправлен в ссылку. Полибий, адресат еще одного утешения, был для него кем-то вроде дальнего и ненадежного покровителя, он просит о протекции и содействии его возвращению из ссылки.[14] Серен,[15] которому он собирался в то время послать кое-какие трактаты — «De Tranquillitate», возможно, «De Otio» и есть еще один, третий,[16] — для него и написанных, это его дальний родственник, он прибыл из Испании, хочет сделать карьеру при дворе, завоевать доверие Нерона. Именно в рамках этих полуродственных, полуклиентских отношений обращается Сенека к Серену или выслушивает его и дает советы. Что же до Луцилия, который немного моложе его, но уже исполняет высокую должность, то это вариант дружбы, возможно, клиентских отношений с прежним протеже, во всяком случае, человек, ему довольно близкий, с которым его связывает многое, помимо того, что он как специалист в этом деле духовно руководит им (direction de conscience).[17] То же можно было бы сказать и про Плутарха; всякий раз, когда он обращается с наставлением или советом к кому-либо, он, по сути дела,

лишь немного меняет характер своих отношений с людьми, с которыми связан либо светским знакомством, либо как человек, занимающий определенное положение, либо как политик.[18] К этим-то связям и подключает он свое духовное руководство, на них выстраивает эту свою деятельность. Итак, вовсе не в качестве философа-профессионала обращаются Сенека и Плутарх к тем, кого собираются духовно наставлять. Это делается постольку, поскольку их отношения с тем или иным лицом (дружба, клиентела, покровительство и т. д.) подразумевают в качестве способа их упрочения — но вместе с тем также и долга, обязанности — обслуживание души и могут быть основанием для вмешательства в чужие дела, для советов, как кому жить. И вот тут я бы перешел к последнему тексту, который хорошо бы рассмотреть немного подробнее, потому что он мне кажется интересным и очень важным для этой истории попечения о себе (pratique de soi). Ведь большинство текстов, касающихся попечения о себе, которыми мы располагаем, пришли к нам из одного лагеря — со стороны наставников, тех, кто дает советы. А раз это все советы, и речь идет о текстах назидательных, всегда можно предположить и вовсе не без оснований подумать, что назидания эти были пустыми и бесполезными, они не вписывались в реальный опыт и поведение, были чем-то вроде формы без содержания и приложения, по сути, некоторым способом перерабатывать философскую мысль в правило повседневной морали, самой повседневной жизни этим никак не затрагивая. В самом начале «De Tranquillitate» Сенеки приводится признание Серена, который как раз хочет посоветоваться с Сенекой и выкладывает ему, что у него на душе.[19] Можно считать, что тут сам человек свидетельствует о своем опыте и, стало быть, о том, каким он видит себя в глазах возможного наставника и в свете возможного наставничества. Но, как-никак, это все же трактат Сенеки. Будь этот кусок в самом деле написан Сереном (если он не был по большей части переписан, что похоже на правду, самим Сенекой), он составлял был часть самого трактата «De Tranquillitate». Так задумал Сенека, и лишь с трудом, с большой натяжкой он может сойти за свидетельство того, что чувствует наставляемый.

Но все же есть документы, показывающие, как обстоят дела на другой стороне, такова переписка Фронтона и Марка

Аврелия.[20] <...*> Когда задаешься вопросом, почему эта переписка между Фронтоном и Марком Аврелием не была опубликована, — она практически недоступна во Франции, <...> — ответить на него довольно просто: она весьма странная. Так вот, если вас интересует этот текст, то, к счастью, имеется английское издание в серии Loeb, где вы найдете переписку Фронтона и Марка Аврелия, которую нужно прочитать.[21] И вы увидите, почему Фронтон (о чем, конечно, надо помнить) учитель Марка Аврелия.[22] Но он не учитель философии. Он учитель риторики. Фронтон был ритором, и в первой главе «К себе самому», как вы знаете, Марк Аврелий вспоминает разных людей, которым он обязан тем-то и тем-то, которые в каком-то смысле стали для него образцом для подражания, привнесли в его жизнь многое из того, на чем он строил свое поведение и вырабатывал свои принципы. И там есть пассаж, впрочем, совсем короткий, посвященный Фронтону. Есть целая галерея портретов, очень красивых и впечатляющих: знаменитый портрет Антонина, который превосходен сам по себе и в то же время представляет собой некую концепцию не столько имперской власти, сколько того, каким должен быть властитель.[23] Есть, стало быть, развернутые изображения, и рядом с ними — совсем маленький отрывок, просто упоминание о Фронтоне, где сказано: Фронтону я обязан тем, что понял, каким лицемером нужно быть, чтобы властвовать, и еще также понял, насколько наши аристократы «не способны любить».[24] Это говорит о том, что Фронтон был человеком искренним, никак не лицемером, льстецом и т. п., — это та самая parrhêsia, о которой речь впереди. И потом, кроме того, любовь и привязанность — основа, на которой строили свои отношения Марк Аврелий и Фронтон. Я процитирую вам письмо, оно, на мой взгляд, лучше всего характеризует то, чем было, чем могло быть духовное руководство (direction de conscience), как оно представляется воспитаннику. Это книга IV писем Марка Аврелия, 6-е письмо Фронтону. Он пишет:[25] «Мы ведем себя хорошо. Я мало спал из-за легкого озноба, который, кажется, прошел. Я, таким обра-

---

* Слышно только: «и эти документы прекрасно показывают, каким образом <...> французское издание с переводом переписки между Фронтоном и Марком Аврелием».

зом, провел время от одиннадцатого часа ночи до третьего часа дня отчасти за чтением Катона („Agriculture"), отчасти за письмом, написав, к счастью, меньше, чем вчера. Потом я поздоровался с отцом, я набрал полный рот воды с медом и выплюнул ее, так что, скорее, подсластил горло, чем прополоскал его коль скоро Новий и другие разрешают сказать „прополоскал" Управившись с горлом, я присоединился к отцу, присутствовал при жертвоприношении, и потом все пошли есть. Что же, ты думаешь, мне дали на обед? Немного хлеба, тогда как я видел, как другие поглощают устриц, лук и жирные сардины. После чего мы занялись сбором винограда, мы хорошо попотели, вдоволь накричались.[26] В шестом часу мы вернулись домой. Я немного позанимался, но без толку. Затем мы долго болтали с матерью, она сидела на постели [...].[27] Пока мы так болтали и спорили о том, кто кого больше любит (то ли Марк Аврелий больше любит Фронтона, то ли его мать — Грацию, полагаю, дочь Фронтона. — *М.Ф.*), зазвучал гонг, и нам объявили, что отец в купальне. Выкупавшись, мы поужинали в давильне. Я не хочу сказать, что мы купались в давильне, но что мы выкупались в купальне и потом поужинали в давильне и с удовольствием послушали веселые разговоры селян. Вернувшись к себе, перед тем как повернуться на бок и уснуть, я разворачиваю свиток дня [je deroule ma tache — букв. „разворачиваю урок". — *А.П.*] (meum pensum expliquo)* и отчитываюсь за прошедший день перед моим добрейшим учителем (diei rationem meo suavissimo magistro reddo). Перед учителем, которого я так люблю и по которому так скучаю, что хотел бы любить и скучать еще больше, пусть даже в ущерб моему здоровью и телесному благосостоянию. Веди себя хорошо, дорогой Фронтон, ты, meus amor mea voluptas (моя любовь, моя радость). Я люблю тебя».[28] Итак, с одной стороны, говоря об этом тексте, надо напомнить о том, о чем я уже говорил вам: Фронтон — не учитель философии. Это не профессиональный философ, это ритор, philologos, на что указывает филологическая ремарка в самом письме насчет допустимости выражения «прополоскать горло». Не следует, стало быть, помещать это письмо в рамки

* Pensum — задание, поначалу «урок» — количество пряжи, которое надлежало спрясть за день, explicare или evolvere volumen — «разворачивать свиток» для чтения или письма. — *Прим. перев.*

сугубо профессионального духовного руководства. На самом деле, вы сами видите, здесь все держится на дружбе, на привязанности, взаимном расположении, — это они играют главную роль. Роль эта представляется очень неоднозначной, и не очень проясняют ситуацию другие письма, в которых без конца говорится о любви к Фронтону, о том, что любовь их взаимна, что они скучают друг без друга, когда разлучены, целуют друг друга в шею и т. д.[29] Напомним, что Марку Аврелию к тому времени было лет девятнадцать—двадцать и что Фронтон был немного старше. Привязанность... повторю еще раз: на мой взгляд, было бы совершенно неуместно, я хочу сказать исторически некорректно пытаться выяснять, носили ли их отношения сексуальный характер. Это привязанность, любовь, и в ней скрыто много разных возможностей. Надо просто отметить, что о них умалчивают, они не разбираются и не обсуждаются в промежутках между этими бесконечными пылкими уверениями в любви: «любовь моя, моя радость». Так вот, если теперь обратиться к этой основе их взаимоотношений, которые, повторю, строятся не на профессиональном, философском фундаменте, но на эмоциональном отношении к учителю, если посмотреть, как написано это письмо, легко заметить, что перед нами очень подробный рассказ о том, как прошел день с мига пробуждения до отхода ко сну. По сути дела, это способ рассказать о себе, рассказывая о том, как прошел день. Так что же из прошедшего дня здесь описывается, что считает нужным включить в свой рассказ Марк Аврелий, отчитываясь перед Фронтоном? Я думаю, что все сказанное в письме можно очень приблизительно, но не слишком искажая положение дел, распределить по трем рубрикам.

Во-первых, гигиенические подробности, подробности диеты. Вначале говорится о легком недомогании и способах лечения. В письмах Сенеки вы часто встретите подобные вставки, когда он сообщает: этой ночью мне плохо спалось, меня трясло. Или: сегодня я проснулся больным, меня тошнило, лихорадило и т. п. Итак, обычно говорится о том, что знобит, о принятых мерах (полоскание горла, подслащенная медом вода и т. д.). Это — в более общем плане — о том, как спалось. Заметьте кстати: «спать на боку» — важное для тех времен медико-этическое предписание. Спать на спине — значит провоцировать эротические сны; спящий на боку видит сны целомуд-

ренные. Насчет питания: не ел ничего, кроме хлеба, тогда как другие... и т. д. Сообщения насчет купания, упражнений. Сон, пробуждение, еда, купание, упражнения и потом, конечно, разные медицинские меры — это как раз то, что со времен Гиппократа считается самым важным в распорядке дня с точки зрения медицины, диететики.[30] Он, таким образом, отчитывается о соблюдении этого распорядка.

Во-вторых, отчет о выполнении семейных и религиозных обязанностей. Пришел к отцу, присутствовал при совершении обряда, разговаривал с матерью и т. д. К семейным обязанностям добавляются или могут добавляться сельскохозяйственные работы. Марк Аврелий описывает не что иное, как фермерскую жизнь. И вполне понятно, что эта жизнь фермера впрямую подражает некоторым примерам. Один упомянут, другой подразумевается. Упомянутый — это «De Agricultura» Катона.[31] Катон написал книгу об агрокультуре, и это была книга о домашнем хозяйстве, в которой он указывал, что в его время надо было делать, каким быть римскому землевладельцу, чтобы добиться успеха, стяжать добродетель и, вместе с тем, принести наибольшую пользу городу. Но, конечно, за этим образцовым сочинением встает тень другого труда, того, что был образцом для самого Катона, а именно «Домостроя» Ксенофонта,[32] в котором, в свою очередь, рассказывается, какой должна быть жизнь землевладельца в Аттике V—IV веков. Так вот, эти примеры здесь очень важны. Конечно же, Марку Аврелию, будущему императору, приемному сыну Антонина, незачем было вести такую жизнь: она не была его обычной жизнью. Однако — как это стало очевидно с падением республики и еще более ясно во времена империи — сельская жизнь, пребывание в деревне были не просто отдыхом на лоне природы, но чем-то таким, возможность чего надо было оставить за собой, дабы не утратить некой точки отсчета, некоего нравственно-политического ориентира в своем каждодневном существовании. Действительно, живя в деревне, оказываешься ближе к простым основам бытия, ближе к той прежней, ушедшей в прошлое жизни, которой надлежит подражать. Кроме того, сельская жизнь располагает к просвещенному otium'у (досугу). Это значит, что здесь [также] занимаются физическими упражнениями: Марк Аврелий собирает урожай винограда,

эта работа, кстати, дает ему возможность хорошо попотеть и вдоволь накричаться, что считается полезным. Он, стало быть, практикует этот самый otium, который предполагает физические упражнения и оставляет достаточно времени для чтения и письма. Если угодно, пребывание в деревне — это некоторая реактивация старой модели Ксенофонта, модели Катона, образца социального, этического и политического; к нему возвращаются, но только на время, чтобы поупражняться. Это что-то вроде затворничества, правда совместного, но предпринятого ради себя, ради самосовершенствования, ради преуспеяния в работе над собой, достижения самого себя. Это тоже, если угодно, домострой, «хозяйствование» в том смысле, в котором употреблял это слово Ксенофонт, имея в виду семейные отношения, роль главы дома, который должен заботиться об окружающих, близких, об имуществе, слугах и т. д. Весь этот арсенал снова идет в дело, но, повторю, используется в целях личного совершенствования.

Третье из того, о чем упоминается в письме, это, конечно, любовь. Беседуя о любви, обсуждают вопрос, который, как видите, необычен, потому что это не традиционный вопрос «какова истинная любовь?»,[33] — вопрос, который, как вам известно, сводился к тому, любовь ли это к мальчикам или женщинам и замешаны ли здесь сексуальные отношения или нет? Этого вопроса об истинной любви здесь не касаются. Речь идет о каком-то очень личном и довольно странном вопросе, когда спорят о том, какая любовь сильнее и крепче — повторяю, совершенно пустое дело пытаться рассуждать о природе этой любви — двух мужчин (Фронтон и Марк Аврелий) или двух женщин (мать Марка Аврелия и Грация).

Заботы о теле, окружение и дом, любовь. Диететика, экономика, эротика. Вот те три обширные области, в которых в эту эпоху осуществляется попечение о себе, непрестанно отсылающие от одной сферы к другой. Заботы о соблюдении режима и диеты побуждают к сельскохозяйственным работам, сбору урожая и т. п., т. е. к тому, чтобы заниматься хозяйством. Внутрисемейные отношения, т. е. отношения, от которых зависит ведение хозяйства, сталкивают с проблемами любви. Итак, первое — это наличие этих трех областей, это их связь, очень интенсивные, очень заметные сдвиги и переходы от одной к

другой: от диететики к экономике, от экономики к эротике. С другой стороны, не будем забывать, что мы ведь уже встречались с этими тремя составляющими в одном пассаже из «Алкивиада». Как вы помните, в какой-то момент Сократ вплотную подошел к определению того, о каком таком «себе» (le soi) надо заботиться. И он показал, что «са́мое само́» в себе, о котором надо заботиться, это душа. Исходя из этого определения, он сказал: коль скоро надо заниматься именно душой, то вы сами видите, что забота о себе это не забота о теле, тем более не забота об имуществе и тем более не амурные дела, по крайней мере такие, какими их себе представляют те, кто преследует Алкивиада. Иначе говоря, забота о себе в этом платоновском тексте, в речах Сократа, решительно отделялась от заботы о теле (от диететики), забот об имуществе (от экономики) и от любовных дел, т. е. от эротики. И вот вы видите, что теперь эти три области (диететика, экономика, эротика), напротив, снова объединяются, но уже как что-то вторичное, как повод для «меня» (le moi) испытать себя, заняться собой, этой самой практикой себя, которая составляет смысл и цель моего существования. Диететика, экономика и эротика отныне предстают областями практики себя.

Вот что, мне кажется, можно вывести из содержания этого письма, но очевидно, что комментарий к нему на этом закончить нельзя, не вернувшись к строчкам, которые я привел и в которых сказано: вернувшись к себе, я, перед тем как повернуться на бок и уснуть, разворачиваю свиток дня и отчитываюсь за прошедший день перед моим добрейшим учителем, без которого я так скучаю, и т. д. Что это такое? Он пришел в свою спальню, готовится ко сну и, перед тем как лечь на бок, т. е. принять рекомендуемое для сна положение, «разворачивает свиток дня». Ясно, что это досмотр души (examen de conscience), как он был описан Сенекой. И оба этих текста (трактат Сенеки «De Ira» и письмо Марка Аврелия) очень схожи. Сенека, как помните, говорил: каждый вечер я гашу светильник и, когда умолкнет жена, собираюсь с мыслями и придирчиво разбираю каждый день (он употребляет то же самое выражение «придирчиво разбираю»*[34]). И еще в одном тексте — к сожале-

* Во французском тексте: je me rends compte — отдаю отчет. — *Прим. перев.*

нию, вчера вечером я не смог отыскать, где именно, но, в конце концов, это неважно — Сенека напоминает о том, что время от времени надо разворачивать перед собой свиток (volumen) собственной жизни и минувших времен.[35] Так вот, как раз таким разворачиванием свитка, припоминанием того, что ему надлежало сделать, и того, как он это сделал, и занят, как видите, Марк Аврелий. Он разворачивает свой свиток, книгу дневных дел, где записано то, что он собирался делать, книгу, которая, скорее всего, записана только в его памяти, хотя, возможно, это и не так, что не имеет никакого значения. Самое главное, если хотите, будь это просто припоминание или книга, которую можно взять в руки и читать, заключено в этом прохождении перед внутренним взором событий минувшего дня, в этом смотре, который необходим в конце дня, перед самым сном, и который позволяет подвести черту, соотнеся сделанное с тем, что надо было сделать, и то, что было сделано и как оно было сделано, — с тем, как это следовало бы делать. Во всем этом отдают себе отчет. Но перед кем? Конечно, перед тем, кого называют «мой добрейший учитель». Как видите, это точное следование фундаментальному принципу досмотра души (examen de conscience). Что же, по сути дела, представляет собой это письмо? Само по себе письмо, написанное утром, не прибавляет ничего к тому, что Марк Аврелий проделал накануне вечером, когда ложился спать. Он развернул volumen своего дня. Воссоздал прошедший день и прокрутил его события в памяти. Вечером он это сделал для себя, наутро — в письме к Фронтону. Как видите, это все же довольно интересный пример того, каким образом духовное руководство становилось, вот-вот должно было стать, а с некоторых пор уже, несомненно, стало опытом, нормальным, совершенно обыденным опытом. Перед другом, другом дорогим, другом, которого так сильно любят, устраивают этот досмотр (examen de conscience). Это его берут в духовные водители (directeur de conscience), и что ж тут такого, если он — не философ, как в нашем случае, а просто друг. И на себя самого (на то, как провел день, какую работу сделал, как развлекся) смотрят как на человека, которому придется во всем этом перед кем-то отчитаться и который проживает свой день, зная, что день этот может быть (и так или иначе будет раскрыт) развернут, растолкован перед кем-то другим...

Так, кем же будет в этом деле этот другой — судьей, проверяющим, учителем или еще кем? Поживем, увидим. Я собирался вам сказать еще кое-что, но, к сожалению, у нас уже нет времени. Дело в том, что такое развитие практики себя, то, что она становится особой формой социальных отношений, — если и не универсальной, то, по меньшей мере, всегда возможной, даже если это не взаимоотношения учителя философии и его ученика, — означает возникновение чего-то нового и очень важного: появление новой этики, касающейся не столько речи или дискурса вообще, сколько взаимоотношений с Другим. И именно эта новая этика словесного общения выражается основополагающим понятием parrhêsia. Parrhêsia, переводимая вообще-то как «откровенность», — это правило игры, это принцип вербального поведения, которого надо придерживаться в своих отношениях с другим в ситуации наставничества. Итак, с этого, с объяснения того, что это такое (parrhêsia), мы и начнем в следующий раз и затем перейдем к рассмотрению того, как и в какой форме она технически осуществляется в наставничестве.

Примечания

[1] Вторая софистика обязана своим существованием в пространстве культуры «Жизнеописаниям софистов» Филострата с Лемноса (начало III века). Софисты, начиная с образов, созданных Платоном, это всегда краснобаи и учителя, которые ходят из города в город и учат мудрости. Но на том сходство и кончается, потому что «вторые» софисты разбредаются по всему свету (вместо того чтобы держаться поближе к Афинам) и выступают в театрах и в других местах массовых скоплений народа (чаще, чем в богатых частных домах). Впрочем, «вторая софистика, больше любого другого течения, является воплощением исторического компромисса между греческой культурой и римской властью», и нередко можно видеть, как софист «пытается на месте погасить назревающий конфликт с местной властью, уча горожан, как достичь согласия, приемлемого для римлян» (Histoire de la littérature grecque, s. dir. S.Saïd. Paris, PUF, 1997). Наконец, надо заметить, что по сравнению с афинским периодом отношения ее с философией оказываются перевернутыми: в своих «Рассуждениях» Элий Аристид порицает Платона за то, что тот осуждает риторику («Горгий») и ставит

выше всего специальную риторскую подготовку. Превосходство риторики провозглашено открыто, удостоверено, и теперь уже философия представляется ненадежной бесполезной игрой. Об этой второй софистике см.: *Bowersock G.* Greek Sophist in the Roman Empire. Oxford, Clarendon Press, 1969; *Anderson G.* The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire. Londres, Routledge, 1993; *Cassin B.* L'Effet sophistique. Paris, Gallimard, 1965 (в этой книге см. о связи между второй софистикой и рождением греческого романа).

[2] «Так что не ораторам более всего не доверяли цезари; философы казались им более подозрительными, и их они считали настоящими врагами империи. Начиная с Тиберия, на них было организовано что-то вроде гонений, которые не ослабевали вплоть до Антонинов. Часто их преследовали по одному, иногда скопом: при Нероне, Веспасиане и Домициане их изгоняли из Рима и Италии. Чем они заслужили эту кару? Считалось, что они недовольны новыми порядками и сожалеют о старых. Их обвиняли в том, что они берут за образец [...] самых ярых республиканцев» (*Boissier G.* L'Opposition sous les Césars. Paris, Hachette, 1885, p. 97). См. лекцию от 27 января, первый час, с. 170, прим. 44, о стоико-республиканской оппозиции при цезарях.

[3] *André J.-M.* Recherches sur l'Otium romain. Paris, Les Belles Lettres, 1962, а также Mécène. Essai de biografie spirituelle, éd. citée.

[4] О принципате как новой организации власти в Риме, начиная с Августа, см.: *Béranger J.* Recherches sur les aspects idélogiques du Principat, Bâle, F. Reinhardt, 1953.

[5] У Фуко не было времени рассмотреть этот вопрос, и анализ отношения — забота о себе—гражданские обязанности, выполненный с опорой на три главных источника — Плутарх, Дион из Прусы, Максим Тирский, — имеется только в подготовительных записях.

[6] См. диалог «Философии с молотка» (trad. Th. Beaupère, éd. citée) в лекции от 20 января, первый час.

[7] *Pline le Jeune.* Lettres, t. I (*Плиний Младший.* Письма. Т. I) / trad. A.-M.Guillemin. Paris, Les Belles Lettres, 1927 (далее ссылки на это издание), livre I, lettre 10, p. 21—23. Ср. анализ текста в «Le Sousi de soi», op. cit., p. 63.

[8] Евфрат Тирский, философ-стоик I века после Р. Х., был учеником Мусония Руфа. Филострат изображает его малосимпатичным персонажем: его республиканские взгляды сомнительны, он льстив и низменно расчетлив. Известно, что он должен был покинуть Рим в начале шестидесятых годов, когда Веспасиан устроил гонение на философов. Апулей рассказывает, что он покончил с собой в девяностолетнем возрасте, испросив на то разрешение у императора Адриана.

[9] *Philostrate.* Vie d'Apollonius de Tyane (*Филострат.* «Жизнеописание Аполлония Тианского») // Romans grecs et latins, éd. P. Grimal.

Paris, Gallimard / «Bibliotheque de la Pleiade», 1963 (о стычке двух персонажей см. кн. V, гл. 33—38, с. 1198—1208 (*Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского / Перев., статья, примечания, указатель имен и географических названий, хронологическая таблица Е.Г. Рабинович. М., Наука, 1985. С. 109—115): Евфрат, придерживающийся стоического учения, считает, что нужно всегда следовать только естественной склонности, и выступает в защиту демократии и политических свобод, тогда как Аполлоний Тианский — платоновская школа — апеллирует к сверхчувственному и заявляет о своей приверженности имперскому строю, в котором он видит гарантию собственности и безопасности).

[10] *Pline le Jeune*. Lettres, t. I (*Плиний Младший*. Письма. Т. I), lettre 10,2 (p. 21).

[11] См.: *Sénèque*. Des bienfaits, II, XV, 1—2 et XVIII, 3—5 (см. также: *Cicéron*. Laelius de Amicitia, XVII,63). Об этой стороне римского менталитета см. введение П. Вейна к трактату «О добродетели» (*Veyne P.* Sénèque, Entretiens, Lettres a Lucilius, éd. citée, p. 391—403).

[12] Во всем нижеследующем изложении Фуко подытоживает сказанное Плинием в параграфах с 5 по 8 (Lettres, p. 22).

[13] «Это тоже философия, да еще и наилучшая ее часть, отправление общественных обязанностей» (id., 10, p. 23).

[14] «Утешение Гельвию», «Утешение Полибию» // *Sénuque*. Dialogues, t. III / trad. R. Waltz. Paris, Les Belles Lettres, 1923.

[15] Ср. лекцию от 20 января, первый час, с. 119, прим. 24, о взаимоотношениях Сенеки и Серена.

[16] Речь о: «De Constantia» // *Sénèque*. Dialogues, t. IV, éd. citée, p. 36—60.

[17] См. лекцию от 20 января, первый час, с. 120, прим. 26, о взаимоотношениях Сенеки и Люцилия.

[18] Родом из Херонеи, из богатого и образованного семейства, Плутарх начинает свое обучение с того, что совершает образовательное путешествие (Афины, Эфес, Смирна, Александрия), откуда возвращается нагруженный впечатляющими познаниями в области философии, риторики и науки. Дважды (при Веспасиане и при Домициане) он появляется в Риме, где его выступления пользуются большим успехом, благодаря чему растет число желающих иметь его духовным наставником. В девяностых годах он поселяется в родном городе, где занимается преподаванием философии и пишет основные произведения. Из предисловий к его трактатам хорошо видно, что его собеседники — это то ли близкие (домашние или соседи), то ли высокопоставленные греки и римляне.

[19] Это изложение первой главы трактата (*Sénuque*. De la Tranquillité de l'âme / trad. R.Waltz, éd. citée, p. 71—75). Разбор ответа Сенеки см.: первый час данной лекции.

[20] Ср.: «Le Sousi de soi», p. 73.

[21] The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Aurelius Antoninus / trad. C. R. Haines. Londres, Loeb Classical Librery, 1919—1920.

[22] См. лекцию от 20 января, второй час, с. 141 , прим. 3, о Фронтоне.

[23] *Marc Aurèle.* Pensées, I, 16 (p. 5—6). Ср.: «Le Sousi de soi», p. 111.

[24] «От Фронтона: надо видеть, до какой степени зависть, двуличие, лицемерие владеют тиранами, и что почти всегда те, кого мы называем патрициями, не способны искренне чувствовать» (*Marc Aurèle.* Pensées, I, 11, p. 3).

[25] Здесь Фуко в точности следует старому переводу Кассиана (Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton. Paris, A. Levavasseur, 1830, t. I, livre IV, lettre VI, p. 249—251).

[26] Фуко опускает конец фразы: «и мы оставили висеть на решетке несколько гроздей, как говорит один автор, переживших нашествие» (id., p. 251).

[27] Фуко не приводит начало разговора, завязавшегося между Марком Аврелием и его матерью: «Вот что я сказал: Как ты думаешь, чем сейчас занят мой Фронтон? А она: Чем, думаешь, занята моя Грация? — Кто, — спросил я, — Наша милая жеманница, малышка Грация?»

[28] На самом деле последняя фраза письма такая: «Что связывает меня и тебя? Я люблю того, кого здесь нет (Quid mihi tecum est? amo absentem)».

[29] Надо заметить, что поцелуи между мужчинами были обычны во времена империи, включая поцелуй в губы, но существовала некая иерархия: плебей мог целовать только руку аристократа, и только последние могли обмениваться поцелуями в губы и в грудь. В данном случае это прежде всего означает, что Марк Аврелий относился к своему наставнику как к равному. См.: *Friedländer L.* Sittengeschichte Roms. Leipzig, 1919, t. I, p. 93—94, а также *Alföldi A.* Die monarchische Repräsentation im romischen Kaiserreiche. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p. 27, 41—42, 64 (этими сведениями я обязан П. Вейну).

[30] См. разбор Фуко трактата Гиппократа «Du régime» в «L'Usage des plaisirs», op. cit., p. 124—132.

[31] *Caton.* De l'agriculture / trad. R.Goujard. Paris, Les Belles Lettres, 1975.

[32] *Xénophon.* Eìconomique / trad. P.Chantraine, éd. citée (*Ксенофонт.* Домострой // Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., Наука, 1993. С. 197—262).

[33] Отсылка к «Пиру» Платона как к основополагающему тексту; ср. главу «Le veritable amour» («Истинная любовь») в: L'Usage des plaisirs (*Фуко М.* Использование удовольствий. СПб., 2004), p. 251—269.

[34] De la colère, III, XXXVI // *Sénèque.* Dialogues, I / trad. A.Bourgery. Paris, Les Belles Lettres, 1922, p. 102—103 (*Луций Анней Сенека.* Философские трактаты. СПб., 2000, с. 174). Более развернутый анализ того же текста см.: лекция от 24 марта, второй час, а также семинар о «Техниках себя» в университете Вермонта в октябре 1982 года (Dits et Écrits, op. cit., IV, N 363, p. 797—799).

[35] Ссылка ошибочна, ни в одном тексте Сенеки таких слов нет.

Лекция от 3 февраля 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Неоплатонические комментарии к «Алкивиаду»: Прокл и Олимпиодор. — Разграничение политического и катартического в неоплатонизме. — Рассмотрение связи между заботой о себе и заботой о других у Платона: конечная цель, взаимообусловленность, сущностная импликация. — Ситуация I—II веков: «себя» (le soi) становится самоцелью. Следствия: философское искусство жизни, подчиненное принципу обращения; развитие культуры себя. — Религиозный смысл идеи спасения. — Значения sôtêria и salus.

В прошлый раз за недостатком времени я отложил рассмотрение этого понятия, которое, я думаю, играет очень важную роль в практике себя, в технологии субъекта, — понятия parrhêsia, в самом общем виде означающего откровенность, искренность, чистосердечие и т. п. Я хотел бы ненадолго вернуться к нему, и потом, по ряду соображений, предпочел бы снова заняться им позже, именно тогда, когда речь пойдет о некоторых техниках субъекта, предполагаемых этой философией, этой практикой себя, этой культурой I—II веков, в частности, когда речь пойдет о проблеме слушания, об отношении учитель—ученик. Вот тогда и поговорим об этом. Но тут кто-то прислал мне вопрос... К сожалению, спрашивают не так

уж и часто, не потому ли, что и встречаемся мы не так часто. Итак, мне задан вопрос, и я хотел бы на него ответить, потому что думаю, что в любом случае это послужит неплохим введением к моей сегодняшней лекции.

Вопрос такой: зачем, спрашивается, браться за этот диалог «Алкивиад», который, как правило, комментаторы не считают таким уж важным в творчестве Платона? Зачем принимать его за точку отсчета не только в разговоре о Платоне, но и при попытке взглянуть несколько иначе, с иной стороны, на всю античную философию? С некоторых пор я намеревался рассмотреть два или три поздних текста, проливающих, однако, свет на проблему «Алкивиада» и места, занимаемого им в античной мысли. Перестроимся на ходу. Вместо того чтобы сейчас рассказывать вам о parrhêsia и потом о неоплатонических комментаторах, прямо сейчас займемся немного вопросом о неоплатонических комментариях «Алкивиада». Вы знаете, что с началом великого возвращения платонизма в культуру, в античную мысль, в античную философию — примерно со второго века — возник целый ряд проблем и, в частности, вопрос систематизации произведений Платона. Просто встал вопрос об их издании в такой форме и в таком порядке, чтобы философские проблемы рассматривались в них последовательно, каждая в надлежащем месте и так, чтобы все вместе они составили некую целостность, одновременно закрытую и годную для использования в преподавании и педагогике. Так вот, этим вопросом классификации произведений Платона занимались некоторые комментаторы, и в их числе Прокл и Олимпиодор.[1] И оба они, определяя место диалога «Алкивиад», который я принял за отправную точку, сходятся в том, что он действительно должен быть поставлен во главе произведений Платона и что именно с него надо начинать изучение Платона и платонизма, и даже философии в целом. Если угодно, три важных соображения и в самом деле позволяют Проклу и Олимпиодору отдать первенство «Алкивиаду» и поместить его, так сказать, в пропилеи философии. Во-первых, «Алкивиад», на их взгляд, подытоживает всю философию Платона. Во-вторых, это введение в философию — первое и торжественное — принципа gnôthi seauton как изначального условия философской практики. И наконец, они усматривают в нем первые признаки

размежевания политического и катартического. Задержимся немного на этом. Замечу, что я не мог бы ничего сказать на эту тему, если бы Фестюжьер не написал интересной статьи о классификации произведений Платона у неоплатоников и не привел бы в ней выдержки из главных текстов. Не могу сейчас сказать, где вышла эта статья, но, во всяком случае, вы ее можете найти в «Очерках греческой философии».[2] Итак, в вашем распоряжении целый набор текстов.

Вот цитата из Прокла[3] (стало быть, это пятый век) в связи с упорядочением произведений Платона: «Этот диалог [говорит Прокл, имея в виду «Алкивиад». — *М. Ф.*] есть начало всей философии [arkhê hapasês philosophias: начало, устой философии. — *М. Ф.*], как началом является также наше познание самих себя [как познание самих себя — gnôthi seauton — составляет необходимое условие для того, чтобы начать философствовать, также «Алкивиад» есть само начало философии. — *М. Ф.*]. Потому и разбросаны по нему и вошли в обиход многие логические соображения; многие моральные соображения, содействующие всякому нашему исследованию о счастье, в нем разъясняются; многие учения, ставящие нас на путь познания природы или даже истины о самих богах, изложены тут в общем виде, с тем чтобы вмещал в себя этот диалог, подобно прообразу, один и тот же законченный силуэт философии, начинающий вырисовываться как раз тогда, когда мы впервые поворачиваемся к себе».[4] Текст интересен, во-первых, тем, что мы встречаемся здесь с различением, совсем не платоновским; оно было введено позже, в полном соответствии с тем, как обучали философии и как она подразделялась в эллинистическую эпоху, во времена империи, в поздней античности. Как видите, различаются логические соображения, соображения моральные, учения о природе, истины, касающиеся существ божественных. Логика, мораль, изучение природы, богословие, или речи о божественном, — таковы четыре основополагающих начала философии. Итак, Прокл, стало быть, полагает, что эти четыре начала и в самом деле разбросаны тут и там по тексту «Алкивиада», хотя и не всегда сразу попадаются на глаза, но что все они имеют место постольку, поскольку выполнено главное условие, каковым является обращение к себе. Этот силуэт философии вырисовывается перед нами именно благода-

ря первому опыту обращения на себя. Обернемся на самих себя, осознаем, что́ такое мы есть, и мы увидим в ходе самого этого обращения, как начинает развертываться перед нами то, чем должно быть философское знание. «Вот почему, сдается мне [добавляет Прокл. — *М. Ф.*], божественный Ямвлих ставит «Алкивиад» на первое место среди десяти диалогов, в которых, как он думает, заключена вся философия Платона [отсылка к утраченному тексту Ямвлиха,[5] которая, судя по всему, говорит о том, что даже до Прокла и, следовательно, до того, как встал вопрос о классификации платоновских произведений, «Алкивиад» считался первым из диалогов Платона, во всяком случае его следовало ставить во главе всех прочих. — *М. Ф.*]».[6]

Другой комментарий принадлежит Олимпиодору, в нем он говорит по поводу «Алкивиада»: «Что касается его места [«Алкивиада». — *М. Ф.*], то надо сказать, что его следует поставить во главе всех платоновских диалогов. Ибо, как говорит Платон в „Федре", нелепо обходить вниманием себя, когда желаешь познать все остальное. И потом, к сократовскому учению надо приступать по-сократовски, ведь, говорит он, как раз через предписание „познай самого себя" пришел Сократ к философии. Надо признать к тому же, что диалог этот похож на предверие храма, и так же, как надо пройти преддверие, чтобы попасть в adytos, так сначала надо изучить „Алкивиад", чтобы приступить к „Пармениду"».[7] Вы видите, Олимпиодор считает «Алкивиад» преддверием, а «Парменид» — святая святых платоновской философии. И вы также видите, что Олимпиодор тоже недвусмысленно рассматривает принцип «познай самого себя», там же, в «Алкивиаде», и приведенный, не только как основание всего философского знания, но и как образец поведения того, кто собирается философствовать. Нужно, говорит он, «к сократовскому учению приступать по-сократовски» т. е. чтобы получить доступ в философию Сократа и Платона, надо самому воспроизвести начальный сократовский опыт. И это нас подводит к третьему элементу, о котором я хотел вам сказать и который послужит нам обещанным введением в лекцию: это вопрос о разграничении политического и катартического. Тот же Олимпиодор все в том же комментарии к «Алкивиаду» и в самом деле говорит следующее: «Поскольку целью этого диалога [«Алкивиад». — *М. Ф.*] является познание

себя, т. е. познание не тела, не внешних вещей, — ведь название так и звучит: „Алкивиад, или О природе человека" [что доказывает, что во времена Олимпиодора это явно не платоновское добавление к названию уже было сделано. — *М. Ф.*], — но души, и душа эта не растительная и не животная, а разумная, и знаем себя этой душой мы, конечно, не в качестве испытывающих катарсис, не как теоретики, теологи или теурги, но как существа политические».[8] И немного дальше (на сей раз в комментарии к «Горгию») он говорит: «Заодно проясняется и порядок диалогов. В самом деле, узнав из „Алкивиада", что мы — душа и что эта душа разумна, мы должны укрепиться в добродетелях политических и катартических. И коль скоро, стало быть, раньше следует узнавать то, что касается политики, то этот диалог («Горгий») необходимо разбирать после того («Алкивиада») и уже затем браться за „Федона" как трактующего о добродетелях катартических».[9] На мой взгляд, это очень важная вещь для всей этой истории, для традиции gnôthi seauton и, следовательно, «Алкивиада», для платоновской традиции, но, очень вероятно, также и для всей античной мысли. Дело вот в чем: в «Алкивиаде», где устанавливается принцип «познай самого себя», заметно начало великого будущего размежевания между моментом политическим (требование «познай самого себя» поскольку оно вводит в оборот целый ряд положений и правил, позволяющих индивиду быть то ли хорошим гражданином, то ли хорошим правителем) и затем, с другой стороны, принципом «познай самого себя» как нацеливающим на определенные действия, с помощью которых субъект должен очиститься и приспособить свою природу к контакту с божественным и распознанию в себе самом божественного начала. «Алкивиад», стало быть, находится у истоков этого размежевания. И в той классификации диалогов Платона, вернее, в той их последовательности, которую предлагает Олимпиодор, он отводит «Алкивиаду» первое место. Политический момент требует развития, и, значит, за «Алкивиадом» последует «Горгий». А потом, с другой стороны, катартический момент, момент самоочищения, и вот вам «Федон». Таким образом, согласно Олимпиодору, порядок должен быть таким: «Алкивиад»; затем политическую линию продолжает «Горгий», катартическую — «Федон».

[Вернемся к этим моментам]. Во-первых, привилегированное положение «познай самого себя» в качестве самого основания философии, и при этом, вы видите, в неоплатонической традиции забота о себе поглощается познанием себя. Итак, во-первых, приоритет требования «познай самого себя» как преимущественной формы заботы о себе; во-вторых, «познай самого себя» вводит в политику; в-третьих, с «познай самого себя» начинается также некая катартика (une cathartique). И наконец, и это в-четвертых, возникает ряд вопросов по поводу соотношения политического и катартического моментов. Вопрос о соотношении катартического и политического составляет в неоплатонической традиции известную трудность. Если, как я собираюсь это продемонстрировать, для Платона и в самом деле нет особой разницы между тем, как происходит очищение, и тем, как становятся политиками, то, напротив, в неоплатонической традиции эти процедуры разведены, и «познавать самого себя» в политических целях и в целях катартических — уже не одно и то же, или, скажем так, забота о себе в политической деятельности и забота о себе с целью очищения уже не совпадают, теперь это две разные вещи и между ними надо выбирать. Вот каким образом, по крайней мере одна из традиций греческой философии — платонизм и неоплатонизм, определяла место «Алкивиада», вот почему считала его исходным и основополагающим. Что ж, вернемся немного назад, а именно к вопросу «заботы о себе» и «познания себя» (а это, повторю, вещи разные, хотя и отождествленные в платоновской традиции) и к вопросу о «катартическом» и «политическом», которые отождествлялись у Платона, но не в платонизме и неоплатонизме.

Я хотел бы напомнить кое-что из сказанного мной по поводу «Алкивиада» в первой лекции. Как вы помните, в этом диалоге речь шла о том, чтобы доказать Алкивиаду, что он должен позаботиться о себе самом. И помните, почему он должен был заботиться о себе и для чего? Потому что он не знал, что на самом деле является благом для города и в чем заключается согласие граждан. И также для того, чтобы мочь управлять городом, чтобы как следует заниматься делами своих сограждан, он, стало быть, должен был заниматься собой, чтобы мочь заниматься другими. И вы должны помнить, я это подчеркивал, что в конце диалога Алкивиад решает «заботиться» (epi-

melesthai). Он употребляет слово, сказанное Сократом. Он говорит: это ясно, да, я буду заботиться. Но о чем? Он ведь не говорит, я буду печься о себе самом; он говорит: моей заботой будет dikaiosunê, справедливость. Излишне напоминать вам, что это понятие у Платона применяется двояким образом: по отношению к душе и по отношению к городу.[10] Когда Алкивиад, следуя уроку Сократа, будет, если сдержит обещание, печься о справедливости, он будет заботиться о своей душе, о ее внутреннем устроении, о должном порядке и соподчинении частей, и в то же самое время и тем самым он обретет способность заботиться о городе, блюсти законы, конституцию (politeia), способствовать установлению подлинного согласия между гражданами. Забота о себе, стало быть, от начала и до конца этого текста носит ясно выраженный инструментальный характер по отношению к заботе о других. И что характер этого отношения, установленного в «Алкивиаде», именно таков, доказательством служит другой образ, в некотором смысле образ негативный, во всяком случае более позднее изображение увядшего Алкивиада — Алкивиад «Пира». Он вламывается в круг беседующих гостей немного уже постаревший и совершенно пьяный. Он поет дифирамбы Сократу и, все еще находясь под впечатлением от уроков Сократа, раскаивается в том, что плохо их слушал. И он говорит: при всех моих недостатках я по-прежнему плохо забочусь о себе (epimeleisthai emautou) и тем не менее занимаюсь делами афинян.[11] Эта фраза явно вторит теме самого «Алкивиада». В «Алкивиаде» он пообещал заботиться о себе, для того чтобы мочь заботиться о согражданах, помещая dikaiosunê в самый центр своих забот. И что же, он кончает тем, что занимается делами сограждан, пренебрегая собой. Он, стало быть, не знает, что такое dikaiosunê. И все неудачи и беды реального Алкивиада — в этом небольшом несоответствии между тем, что было обещано в «Алкивиаде», и пьяным откровением «Пира».

Можно сказать, что в общем виде у Платона связь между заботой о себе и заботой о других устанавливается тремя способами. Или, возвращаясь к сказанному, что у Платона самопознание — это сторона, составная часть, форма — несомненно, определяющая, но все же только форма — фундаментального общего требования «заботы о себе». Неоплатонизм

переворачивает это отношение. Однако у Платона катартическое и политическое не различаются между собой. Или, скорее, один и тот же шаг и очищает, и делает политиком. Происходит это трояким образом. Потому что, занимаясь собой, — а это то, о чем я сию минуту говорил, — обретаешь способность заниматься другими. Имеется, если угодно, отношение цели между заботой о себе и заботой о других. Я забочусь о себе, чтобы мочь позаботиться о других. Я буду практиковать в отношении себя то, что неоплатоники назовут katharsis, я буду практиковать это искусство катартики именно для того, чтобы стать субъектом политики. Под субъектом политики разумеем того, кто знает, что это такое — политика — и, следовательно, может управлять. Первое отношение — это отношение цели, второе — отношение взаимности. Коль скоро, занимаясь собой, практикуя катартику в неоплатоническом смысле, я действую, как того и желаю, во благо городу, которым управляю, коль скоро, заботясь о себе, я обеспечиваю гражданам безопасность, процветание, победу над врагом, то в награду за это обеспечиваемое мной процветание, за безопасность и победу я сам пользуюсь их плодами в той мере, в какой являюсь его обитателем. Благополучием города воздается за заботу о себе, оно же позволяет печься о себе и дальше. Спасают самого себя постольку, поскольку спасают город и поскольку спасение города обеспечено заботой о себе. Эта взаимообратимость явным образом раскрывается перед вами на всем протяжении «Государства». И наконец, третье отношение, следующее за отношением цели и отношением, если угодно, взаимности, — это то, что можно назвать отношением сущностной импликации. Ибо только занимаясь собой, практикуя «катартику себя» («la cathartique de soi») — (понятие не платоновское, но неоплатоническое) — душа постигает одновременно и то, что она есть, и то, что она знает, или, вернее, всегда знала. Ей разом открывается и ее сущность, и ее знания. Ей открывается то, что она есть, и все то, что она когда-то видела, открывается в форме припоминания. Она также может, припоминая, возвыситься до созерцания истин, которые позволят по-новому устроить жизнь в городе, основать ее на началах совершенной справедливости. Итак, вы видите, Платон трояким образом совмещает, прочно увязывает друг с другом то, что неоплатоники назовут

катартическим и политическим: целевое отношение в политической tekhnê (я должен заниматься самим собой, чтобы разбираться должным образом в политической tekhnê, что позволит мне заниматься другими); отношение взаимообусловленности в полисе, ибо, спасая себя, я спасаю город и, спасая город, спасаю себя; и наконец, последнее — отношение импликации в форме припоминания. Примерно так, если не вдаваться в подробности, связывал Платон заботу о себе с заботой о других, связывал так прочно, что разрыв казался вряд ли возможным.

Так вот, переместившись в эпоху, о которой теперь у нас речь, т. е. в I—II века, мы обнаружим, что разрыв уже давно состоялся. Очень похоже на то, что это событие — одно из самых важных в истории практики себя, возможно, в истории всей античной культуры: на наших глазах «себя» (le soi), — а значит, и всякие «искусства себя» (le techniques de soi), а значит, все эти занятия собой (pratique de soi meme), которые Платон окрестил попечением о себе, мало-помалу становятся чем-то самодостаточным, и забота о других уже не составляет последней цели и последнего оправдания заботы о себе. Прежде всего, сам этот «сам» (le soi), о котором заботятся, заботясь о себе самом, это уже не что-то такое, что можно поставить в один ряд с другими вещами, если о нем и упоминают наряду с прочими вещами, то — вы тотчас в этом убедитесь — по вполне конкретным соображениям и мотивам. Сам по себе этот «сам», о котором заботятся, — больше не соединительное звено, не пересадочная станция на пути следования, конечной целью которого будет город или другие. «Сам» — это последняя и единственная цель заботы о себе самом. И, следовательно, сама эта деятельность, сама практика заботы о себе, ни в коем случае не может считаться просто предварением и подготовкой заботы о других. Это такая деятельность, которая обращена исключительно к «себе самому», только в себе самом, в самих осуществляемых над собой действиях, находит она свое завершение и приносит удовлетворение в самом точном смысле этого слова. Заботятся о себе ради самих себя, и тем эта забота и оправдывается, что заботятся именно о себе. Тот, кто заботится о себе, сам — область приложения и цель своих забот. Тут, если угодно, происходит одновременно (прошу прощения) абсолютизация себя как объекта заботы и превращение себя в единственную цель

этой деятельности, именуемой заботой о себе. Словом, забота о себе, которая у Платона очевидным образом была открыта проблемам города, других, политейи (Politeia), дикайосюнэ (dikaiosunê) и т. д., в период, о котором я говорю, в I—II веках, кажется, во всяком случае на первый взгляд, замкнувшейся на себе. Вот как выглядит, если угодно, общая кривая феномена, который теперь надо бы рассмотреть подробнее, потому что то, о чем я вам сейчас рассказал, — это все так и не так. Пожалуй, все действительно может предстать таким при взгляде на вещи под известным углом зрения и на определенном расстоянии. Как бы то ни было, это размежевание между тем, что, повторю, у неоплатоников получило название катартического, и тем, что они именовали политическим, — событие, по-моему, очень важное. Важное по двум причинам или трем соображениям.

Первое — то, что это размежевание имело большое значение для самой философии. В самом деле, не будем забывать, что, начиная, по меньшей мере, с киников — с постсократиков: киников, эпикурейцев, стоиков и т. д. — философия все больше и больше склонялась к тому, чтобы обрести свое определение, свой центр тяжести и свою цель в чем-то таком, что называлось tekhnê tou biou, т. е. в искусстве, в науке существования, в технике жизни. Так вот, по мере того как забота о себе все больше обращается только на самого себя и это становится нормой, — вы помните, в прошлый раз я старался показать вам, что заботиться о себе надо всю жизнь, лишь так исполнит человек свое назначение, — искусство жизни (tekhnê tou biou) и забота о себе, или, экономнее, искусство жизни и искусство себя, все более явным образом совпадают. Вопрос «как сделать так, чтобы жить как надо?» всегда был вопросом о tekhnê tou biou: что такое я должен знать, что позволит мне жить так, как я должен жить; как я должен жить, будучи частным лицом, гражданином и т. д.? И этот вопрос («как сделать так, чтобы жить как надо?») все больше и больше совпадает с другим вопросом, или все более поглощается им: «как сделать так, чтобы мое „сам“ стало и пребывало таким, каким надо?», а это явно тянет за собой ряд следствий. Прежде всего, конечно, все более заметное в эллинистическую и римскую эпохи поглощение философии как мышления истины духовностью как преобразова-

нием способа бытия субъекта самим субъектом. Разумеется, при этом возрастает значение катартического момента. Или, если угодно, встает, или встает более остро, вопрос, который мы обсудим сегодня и в следующий раз, — фундаментальный вопрос об обращении (metanoia). Отныне tekhnê tou biou (искусство жизни) все больше зависит от ответа на вопрос: как мне следует переделать самого себя, чтобы получить доступ к истине? А это, как вы понимаете, объясняет то, почему христианская духовность, обретшая, начиная с III—IV веков, свою наиболее строгую форму в аскетизме и монашестве, совершенно естественно сможет представить себя завершением античной философии, той самой языческой философии, в которой, вследствие только что упомянутых событий, уже откровенно преобладало катартическое начало и главной стала тема обращения или метанойи (metanoia). Истинной философией будет жизнь аскета, монашеская жизнь, подлинной философской школой будет монастырь; и все это, повторю еще раз, напрямую восходит к tekhnê tou biou, ставшей искусством себя.*

Но какими бы глобальными не были перемены в философии, связанные с превращением «себя» в самоцель попечения о себе, и какие бы далеко идущие следствия они не имели, дело не ограничивалось одной только философией. В этом, мне кажется, можно довольно легко убедиться, обратившись не только к разным сочинениям, но и к некоторому числу практик, известных из истории и документально подтвержденных. Мне кажется, что это превращение «себя» в самоцель оказало более широкое воздействие, коснувшееся целого ряда практик, различных жизненных укладов, разных форм опыта самого себя, которые, хотя, разумеется, и не были всеобщими, но все же достаточно широко [распространенными]. Я думаю, можно сказать, запнувшись, конечно, на слове, которое я собираюсь употребить, заключив его во множество кавычек, кавычек иронических, что начиная с эллинистической и римской эпохи наблюдается самый настоящий расцвет «культуры себя». Все же

---

* В рукописи уточнение: «В конце концов, именно поэтому западная философия может быть понята на протяжении всей своей истории как медленное вытеснение вопроса о том, как, при каких условиях можно мыслить истину, вопросом о том, как, какой ценой и при помощи каких процедур нужно поменять образ жизни субъекта, чтобы ему стала доступна истина?»

я не хотел бы, чтобы смысл употребляемого мною слова «культура» растекался без меры, а потому скажу так: мне кажется, можно вести речь о культуре, оговорив ряд условий. Во-первых, имеется некий набор ценностей, хоть как-то взаимоупорядоченных, поделенных на высшие и низшие. Можно говорить о культуре, выставив вторым условием то, что эти ценности преподносятся как всеобщие и в то же время они доступны лишь некоторым. Третье условие, позволяющее говорить о культуре, таково: их осуществление индивидом требует от последнего определенных действий, жестко регламентированного поведения. Тут требуется даже нечто большее: нужны усилия и жертвы. В конце концов, приходится даже жизнью жертвовать ради этих ценностей. И наконец, четвертое условие, делающее возможным разговор о культуре, — это то, что доступ к этим ценностям обусловлен более или менее регламентированными процедурами и техниками, которые были разработаны, узаконены, переданы, преподаны и с которыми соотносится определенная совокупность понятий, представлений, теорий и т. д., или целая область знаний. Так вот, мне кажется, что если называть культурой некоторую иерархизованную систему ценностей, которая доступна всем, но одновременно приводит в действие механизм селекции; если называть культурой тот факт, что эта иерархизованная система ценностей понуждает вести себя упорядоченно, идти на лишения и жертвы, ставить на карту жизнь, что, наконец, образование такого ценностного поля, как и доступ к его ценностям возможны не иначе как посредством отлаженных осмысленных техник и целого набора элементов, вкупе составляющих некое знание, — если все это называть культурой, то можно сказать, что, действительно, в эллинистическую и римскую эпоху существовала некая культура себя. Мне кажется, что это «себя» и в самом деле вспахало и перепахало поле традиционных ценностей мира эллинской классики. Оно, как вы помните, — я толковал об этом в прошлый раз, — представляется всеобщей ценностью, доступной, однако, немногим. Обрести эту ценность, стать «самим собой», и в самом деле можно, лишь подчиняясь ряду жестких, суровых, требующих жертв правил, — мы об этом еще поговорим. И наконец, доступ к себе обусловлен освоением ряда техник, практических процедур, более или

менее отработанных, более или менее отрефлексированных и в любом случае соотносимых с некой теоретической областью, с совокупностью понятий и представлений, превращающих его в некоторый род знания. Все это вместе в конечном счете позволяет, я думаю, говорить о развитии, начиная с эллинистического периода, некой культуры себя. И мне кажется, что никак нельзя заниматься историей субъективности, историей взаимоотношений между субъектом и истиной, не вписывая ее в рамки этой самой культуры себя, которой вскоре, в христианстве — первоначальном и затем средневековом — и позже, в эпоху Возрождения и в XVII веке, суждено испытать целый ряд перевоплощений и преображений.

Так вот, стало быть, культура себя. До сих пор я пытался показать вам, как складывалась эта практика себя. Теперь я хотел бы поставить тот же вопрос в более общем плане, спросить о том, что же представляет собой культура себя как система ценностей, диктующих как вести себя, соотнесенная с кругом соответствующих техник и теорий. И первое, что я хотел бы с вами обсудить, поскольку считаю его очень важным элементом культуры себя, — это понятие «спасения». Поговорим о спасении себя и о спасении других. Само по себе это понятие вполне традиционное. И в самом деле, вы встретите его у Платона, и как раз там, где говорится о заботе о себе и о заботе о других. Надо спасать себя, спасаться самому, чтобы спасать других. Не похоже, чтобы это понятие спасения, по меньшей мере у Платона, подразумевало какие-то конкретные действия. Напротив, когда вы снова встречаете это понятие в I—II веках, вы замечаете не только то, что область его распространения и применения стала неизмеримо более широкой, но и то, что оно исполнилось вполне определенным смыслом, обретя отчетливую структуру. Вот об этом я и хотел немного поговорить. Ясно, что, беря это понятие спасения ретроспективно, т. е. глядя на него сквозь сетку наших нынешних представлений и умственных схем, сформированных в большей или меньшей степени христианством, мы связываем идею спасения с рядом моментов, без которых, как нам кажется, ни о каком спасении не может быть и речи. Во-первых, для нас спасение обычно вписывается в некоторую бинарную систему. Жизнь и смерть, смерть и бессмертие, этот свет и тот свет — спасение где-то

между. Оно обеспечивает переход от смерти к жизни, от смерти к бессмертию, из посюстороннего в потустороннее. И еще оно обеспечивает переход от зла к добру, от порока к чистоте и т. д. Оно, стало быть, всегда пограничено, оно переводит через границу. Во-вторых, спасение для нас всегда связано с драматичностью некоего события, либо вплетенного в ткань мирских событий и мирского времени, либо происходящего в ином времени — божественном, в вечности и т. п. Так или иначе, но события такого рода — повторю, исторические или надысторические — обязательно замешаны в спасении: это — преступление, это — грех, первородный грех, падение, из-за них и возникает нужда в спасении. И напротив, такие события — снова повторю: события исторические или же метаисторические — такие поступки, как обращение, покаяние, Боговоплощение и т. д. должны подготовить и сделать возможным спасение. Спасение, стало быть, прочно увязано с драматичностью события. И наконец, мне кажется, что когда мы говорим о спасении, мы всегда подразумеваем, что тот, кто берется за это сложное дело, конечно же, трудится сам, но тут всегда нужен еще кто-то (другой, Другой), тот, чьи функции могут быть самыми разнообразными, а потому трудно определимыми. Во всяком случае, эта неясность — то ли я спасаюсь, то ли меня спасают — источник великого множества теорий и разбирательств, вам хорошо известных. Вот мне и кажется, что именно из-за этих трех элементов — бинарной структуры, драматичного характера события и раздвоенности субъекта действия — мы записываем спасение в сугубо религиозные идеи. У нас даже принято различать религии спасения и религии без спасения. Доходит до того, что когда встречаются с темой спасения в эллинистической, римской или позднеантичной мысли, в этом всегда усматривают влияние религиозного мышления. Впрочем, это факт, что у пифагорейцев, чье влияние было столь значительным и долгим, столь долгим, сколько существовала греческая философская мысль, понятие спасения играет важную роль.[12] Но что я хотел бы подчеркнуть и что мне кажется существенным для того, о чем пойдет речь дальше, — так это то, что это самое понятие спасения, откуда бы оно ни взялось и как бы ни усилила его и ни повлияла на него религиозная тематика эллинистической и римской эпохи, без

каких-либо неудобств, вполне органично и эффективно функционирует как философское понятие в своем собственном философском поле. Спасение стало и было признано не чем иным, как самой целью философствования и философской жизни.

Кое о чем надо напомнить. Глагол sôzein (спасать) и существительное sôtêria (спасение) имеют в греческом языке ряд значений. Sôzein — это, прежде всего, отводить угрожающую опасность. К примеру, говорят: уберечь (sauver) от катастрофы, ошибки, болезни.* Sôzein означает также (второй набор значений) «хранить», «сберегать», создавать вокруг вещи защитную оболочку, которая сохранит ее в первозданном виде. У Платона в «Кратиле» есть одно любопытное место, где он говорит, что пифагорейцы считают тело оградой души. Тело — вовсе не тюрьма или могила, где томится душа, но, напротив, peribolon tês psukhês (оболочка души) hina sôzêtai (которая нужна для того, чтобы ее сберечь — afin que l'ame soit sauveé).[13] Sôzein может значить и это. В-третьих, в сходном, но в более частном, в моральном смысле sozein означает сохранять, сберегать такие вещи, как целомудрие, честь или иногда память о чем-то. Sôtêria mnêmês (хранить память)[14] — это выражение встречается у Плутарха. Но у Эпиктета, к примеру, говорится о сохранении целомудрия.[15] Четвертое значение — из области права. «Спасти» кого-то для адвоката, к примеру (или, во всяком случае, для того, кто говорит в защиту другого), — это отвести от него предъявленное ему обвинение. Одновременно это значит оправдать его. Показать, что он невиновен. В-пятых, sôzesthai (пассивная форма) означает оказаться «спасенным» на какой-то момент, т. е. сохраниться, остаться таким, как был. Например, можно сказать, что качество вина сохранилось. Или еще пример: Дион из Прусы говорит о том, как «спастись» тирану, т. е. как ему сохранить власть и продержаться

---

* В рукописи приведен пример из Плутарха: «Не следует порывать с другом, причиняя ему неприятности, лучше прибегнуть к язвительным речам как к средству, которое уберегает (sauve) и предостерегает того, кому они адресованы (all'ôs pharmakô tô daknonti khrêsthai sôzonti kai phulattonti to therapeuomenon)». (Comment distinguer la flatteur de l'ami (Как отличить льстеца от друга) 55c // *Plutarque*. Oeuvres morales, t. 1—2 / trad. A.Philippon. Paris, Les Belles Lettres, 1989, § 11, p. 98).

какое-то время <...>.[16] [Или еще говорят:] городу не «спастись» (sothênai), в том смысле, что ему не выжить, не сохраниться, если его законы не будут смягчены.[17] Стало быть, речь, если угодно, о сохранении прежнего, первоначального состояния или состояния первоначальной чистоты. И наконец, в-шестых, у sôzêin есть и еще более позитивный смысл. Sôzêin означает делать доброе дело. Это значит содержать в хорошем состоянии, обеспечивать благосостояние какого-то человека или группы. Например, Плутарх в «Утешении Аполлонию» говорит, что когда ты в трауре, не надо расслабляться, не надо замыкаться в одиночестве и тишине, пренебрегая своими обязанностями. Нужно по-прежнему, говорит он, надлежащим образом заботиться о теле (epimeleia tou sômatos — забота о теле) и о sôtêria ton sumbiounton («спасении» тех, кто живет с тобой);[18] это говорится, конечно же, об отце семейства, на котором лежит ответственность и который, стало быть, должен, как и раньше, содержать семью, обеспечивать ее положение, благосостояние и т. п. и не думать, что горе освобождает от всего этого. Дион из Прусы (речь 64) говорит, что царь — это тот, кто ho panta sôzôn.[19] Если переводить sôzêin буквально как «спасать», то это означает «спасающий все». На самом же деле царь — это тот, кто одаривает своими благодеяниями всех и вся. Он — источник благосостояния государства или империи. В конце концов, существует ведь емкое латинское выражение из политико-юридического лексикона — salus augusta. Оно означает не то, что Август спас империю, но что он — начало общественного блага, благосостояния империи в целом. Он, стало быть, начало блага. Вот целый набор значений, которые можно найти у глагола sôzêin или существительного sôtêria.

Исходя из этого нужно хорошенько понять, что смысл «спасения» нельзя сводить к некому драматическому событию, в результате которого жизнь побеждает смерть, смертный становится бессмертным, зло уступает место благу и т. д. Речь идет не просто о том, чтобы уберечься от чего-то грозящего тебе. Значение sôtêria, sôzêin гораздо шире. Спасаются не только *от чего-то*: уходят от опасности, вырываются из темницы тела, очищаются от мирской грязи и т. д. Спасаются *для и благодаря чему*. Как город спасается, возводя вокруг оборонительные сооружения, крепости, укрепления и т. д., без которых ему ни-

как, — помните, я говорил, что тело представляли себе в виде peribolon tés psukhés hina sôzétai,[20] — точно так же скажут, что и душа спасается, что человек спасается, когда у них должная оснастка, экипировка, когда они вооружены и могут при случае постоять за себя. Спасается бодрствующий, оказывающий сопротивление, не теряющий самообладания и потому отбивающий все атаки и вылазки. И равным образом «спастись» означает не попасть в зависимость или рабство, избежать того, чтобы тебя принудили к чему-то, утвердиться в своих правах, в своей свободе и независимости. «Спастись» — значит не изменить себе, остаться собой, что бы вокруг ни происходило, — так «спасается», сохраняется вино. И наконец, «спастись» — это получить доступ к благам, которых поначалу у тебя не было, быть облагодетельствованным особенным благодеянием — из тех, что зависят от тебя, когда ты сам себе благодетель. «Спастись» — значит обеспечить свое счастье, покой, безмятежность и т. д. Но, как видите, если «спастись» означает все это и не связывается с каким-то драматическим событием, избавляющим нас от всего плохого и обещающим все только хорошее, то, с другой стороны, такое спасение остается в пределах самой жизни. В том понятии спасения, которое мы находим в эллинистических и римских текстах, нет ничего, что имело бы отношение к таким вещам, как смерть, бессмертие или загробный мир. Спасаются не благодаря космической драме или кому-то другому. Спасение себя — это дело всей жизни и исключительно мое. И если, в конце концов, это дело спасения себя приводит к какому-то результату, каковой составляет цель спасения, то результат этот заключается в том, что спасение делает меня недоступным для бед, для тревог, для всего того, чем могут наполнить мою душу всякие происшествия, внешние события. И когда достигают того, что было целью спасения, то уже нет нужды ни в чем ином и ни в ком, помимо себя. Атараксия (невозмутимость, самообладание, которое делает неуязвимым для любых возмущений) и автаркия (самодостаточность, благодаря которой не нуждаешься ни в чем и ни в ком, кроме себя) — в них, в этих двух крупных формах, обретает смысл и оправдание продолжающаяся всю жизнь работа по спасению себя. Итак, спасение — это деятельность, безостановочный труд над собой, и наградой за него будет определенное отношение к са-

мому себе, при котором я становлюсь неприступным для волнений, удовлетворенным собой и не испытываю нужды в ком-либо, кроме себя. Словом, спасение — это такая одновременно трезвая, неустанно возобновляемая и завершенная форма отношения к себе, при котором происходит замыкание на себя. Спасаются для себя, сами и ради того, чтобы прийти не к кому иному, как к себе. В этом спасении — я назвал бы его эллинистическим и римским — «сам» — это субъект, объект, средство и цель спасения. Вы видите, как далеко это от спасения, о котором шла речь у Платона и целью которого было благополучие города. Очень далеко все это и от религиозной формы спасения, встроенного в бинарную систему, связанного с драматичностью события, с отношением к Другому и предполагающего — в христианстве — отказ от себя.[21] Наоборот, спасение в том, что обеспечен именно доступ к себе, такой приход в себя, который, не отделим от неустанной совершающейся во времени жизни собственной работы над собой. Тут я, с вашего позволения, сделаю перерыв. Отдыхаем пять минут. И тогда я попробую показать, как, каким образом спасение себя, несмотря ни на что, несмотря на эти общие положения, сохраняет в эллинистической и римской мысли связь с вопросом о спасении других.

Примечания

[1] Прокл (412—485), род. в Константинополе, в семье видного должностного лица (d'une famille de magistrats), обращенный Плутархом в платоновскую философию становится новым главой Афинской школы. Отличался строгостью, преподавал до конца своих дней, не переставая писать многочисленные сочинения, среди которых «Платоновская теология». Философ-неоплатоник VI века Олимпиодор руководил Александрийской школой, написал множество комментариев к Платону и Аристотелю.

[2] Имеется в виду: *Festugière A.-J.* L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V—VI siecles // Études de philosophie greque. Paris, Vrin, 1971, p. 535—550 (première parution: Museum Helveticum, 26—4, 1969).

[3] Здесь Фуко лишь воспроизводит перевод Фестюжьера.

[4] Id., p. 540.

[5] Ямвлих (ок. 240—325), родился в Халкиде, в Сирии, в знатном влиятельном семействе, занимался преподаванием в Малой Азии (основал школу в Апамее в Сирии). Он намеренно придал неоплатонизму теургическую окраску; Ямвлих устанавливает логический порядок прочтения диалогов Платона, возымевший в дальнейшем решающее значение.

[6] *Festugière A.-J.* L'ordre de lecture... .

[7] Id., p. 540—541.

[8] Id., p. 541.

[9] Ibid.

[10] Об отношении аналогии между душой и полисом в «Алкивиаде» и «Государстве» см. лекцию от 13 января, первый час, с. 80, примеч. 28: цитата из «Государства».

[11] «Ведь он заставит меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собой (eti emautou men amelô) и занимаюсь делами афинян» (*Platon*. Le Banquet, 216a / trad. L.Robin, éd. citée, p. 78—79 (*Платон*. Соч. М., 1993. Т. 2. С. 127)).

[12] О понятии спасения у пифагорейцев, в частности в связи с упражнением памяти, см.: *Détienne M.* Les Maîtres de verité dans la Grèce archaïque (1967). Paris, La Découverte, 1990, p. 128—129.

[13] «[Для орфиков] душа терпит наказание [...], а плоть служит ей оплотом, чтобы она могла уцелеть (hina sôzêtai), находясь в теле (peribolon), как в застенке» (*Platon*. Cratyle, 400c / trad. L.Meridier, éd. citée, p. 76 (*Платон*. Соч. М., 1990. Т. 1. С. 634)).

[14] «И тогда, действительно, прежде и важнее всего — это жить в „прославленном городе" [...] с тем, чтобы [...] собирать, слушая и расспрашивая людей, подробности, которые ускользнули от писателей, но, сохраненные человеческой памятью (sôtêria mnêmês), имеют решающее значение» (Жизнь Демосфена, 846d // *Plutarque*. Vies, t. XII / trad. R. Flacelière & E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres, 1976, chap. 2,1, p. 17).

[15] «Если это [отличие] сохраняется (sôzêtai) [...], и не губится совестливость, честность, понятливость, тогда сохраняется (sozetai) и сам человек» (*Épictete*. Entretiens, I,28,21, éd. citée, p. 103 (*Эпиктет*. Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 86)).

[16] Третья из речей Диона «О царской власти»: «Ei sôthêsetai tina khronon» // *Dion Chrysostom*. Discourses, t. I / trad. J.W.Cohoon, éd. citée, p. 130.

[17] Речь 75 («О законе») // *Dion Chrysostom*. Discourses, t.V, p. 248 («polin d'ouk eni sôthênai tou nomou luthentos»).

[18] «Оставим внешние знаки скорби и направим наши помыслы на то, чтобы позаботиться о своем теле (tês tou sômatos epimeleias) и о тех,

кто живет с нами (tês tôn sunbiountôn hemin sôtêrias)» (Consolation a Apollonios, 118b // *Plutarque*. Oeuvres morales, t. II / trad. J. Defradas & R.Klaerr, éd. citée, § 32, p. 80).

[19] В 64-й речи употребляется глагол sôzêin, но речь идет не о царе, а о Фортуне, о которой Дион из Прусы говорит, что она подобна хорошему кораблю, несущему над пучиной всех плавающих на нем: «pantas sôzei tous empleontas» (Discourses, t. V, p. 48).

[20] См. выше, прим. 13: цитата из «Кратила» Платона.

[21] См. лекцию от 24 февраля, первый час.

Лекция от 3 февраля 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Вопросы присутствующих: о субъективности и истине. — Забота о себе и забота о других: оборачивание отношения. — Эпикурейское понимание дружбы. — Стоическое понимание человека как существа общественного.— Государь — не исключение.

Чисто технический вопрос по поводу занятий. Меня спрашивают, будет ли лекция на следующей неделе, когда у всех каникулы. А вам это неудобно или нет? Вам все равно? Ну, ладно. Мне все кажется, что у вас могли возникнуть вопросы, и если это так, то неплохо бы их задать. Моя лекция, поскольку я читаю два часа подряд, больше похожа на семинар.[1] В конце концов, я привлекаю какой-то материал, делаю разные ссылки, которые обычно с трудом умещаются в лекционную форму. Хотелось бы, чтобы все это было ближе к семинару. Вот только на семинаре полагается давать ответы или ставить вопросы, или вопросы-ответы. Так кто-нибудь сейчас хочет о чем-нибудь спросить, неважно, будет ли это чисто технический вопрос, или кого-то интересует зачем вообще все это?

[*Вопрос из зала*:] *Я, если позволите. Нельзя ли заметить в том, что вы говорите, след некоторых лакановских понятий?*

— Вы хотите сказать, в моей речи, т. е. в том, как я говорю о том, о чем говорю, или в том, о чем я говорю?

— *Этого не разделить.*

— Да, в каком-то смысле. Просто ответ будет разным. В одном случае, ответ, который я должен был бы дать, потребовал бы от меня заботы о себе. Я хочу сказать, пришлось бы спросить самого себя о том, что я делаю. В другом случае, спрашивать надо Лакана и выяснять, что и в самом деле в практике, в концептуальном поле, таком, как поле психоанализа, причем психоанализа лакановского, так или иначе касается проблематики субъекта, отношения субъекта к себе самому, его отношений с истиной и т. д., как они складывались исторически, — эту длинную родословную я и пытаюсь прочертить от «Алкивиада» до Августина. Вот. Так что, я хотел бы...

— *Оставим в покое субъекта. И будем иметь в виду только лакановские понятия. Рассмотрим роль лакановских понятий...*

— В моих собственных речах?

— *Да.*

— Ну, тогда я ответил бы, что вам определять эту роль, а не мне. Мои мысли — разве скажешь о них, что они задние, так открыто они изложены вот тут, прямо перед вами — очень ясно показывают, чего я хочу. А именно: попытаться разместить в историческом поле, описанном как можно точнее, совокупность практик субъекта, развивавшихся начиная с эллинистической и римской эпохи вплоть до нашего времени. И я думаю, что если не поднимать всей этой истории отношений между субъектом и истиной, не рассматривать ее с точки зрения того, что я вкупе называю техниками, технологиями, практиками и т. д., в которых эти отношения завязывались и которыми они регламентировались, мы плохо поймем, какая тут связь и с гуманитарными, если уж употреблять это слово, науками, и, в частности, с психоанализом. Как раз об этом я в каком-то смысле и веду речь. Что же до того, будто то, *как* я это делаю, идет от

Лакана, то, повторю, не мне об этом судить. Я не сумел бы об этом сказать.

— *Например, когда вы говорите «это так» и «вместе с тем это не так» — не выполняет ли это «не так» прежде всего некоторую упорядочивающую (economique) функцию?*

— Вы что хотите этим сказать? [*смех*]

— *То и хочу сказать, что, как тут предполагалось (что сказанное — и правда, и неправда вместе, как вот только что), разве нет здесь скрытого влияния лакановских представлений о том, что между тем, что сказано, и тем, что еще не сказано или вообще не может быть сказано, существует что-то вроде разрыва?*

— Можно сказать лакановских, а можно сказать и ницшевских. В конце концов, вся эта проблематика истины как игры действительно подводит к такой манере выражаться. Но подойдем к этому по-другому. Скажем так: не так уж много тех, кто в последние годы — я сказал бы в двадцатом веке — ставил вопрос об истине. Не так уж много тех, кто задавался вопросом: как там обстоят дела с субъектом и истиной? Или: что представляет собой отношение субъекта к истине? Что это за субъект истины, что это такое субъект, высказывающий истину, и т. д.? Я вижу лишь двух таких. Только Хайдеггера и Лакана. Лично я — и вы должны были это почувствовать — ближе к Хайдеггеру, и исходя из Хайдеггера я и пытаюсь размышлять обо всем этом. Вот так. Но, конечно, нельзя не пересечься с Лаканом, коль скоро ставятся такого рода вопросы. Может быть, есть еще вопросы?

[*Фуко передают записку.*]

Вопрос такой: *На первой лекции вы противопоставили заботу о себе и картезианскую модель. На следующих лекциях, если не ошибаюсь, вы об этом больше не вспоминали. Почему?*

Забавно, что вы спросили об этом сегодня, потому что я как раз собирался немного поговорить на эту тему в связи с катартикой (cathartique). Это и правда главный вопрос, который я хотел бы поставить. Вопрос одновременно исторический и

вместе с тем это вопрос нашего отношения к истине; дело в том, что, как кажется, начиная с Платона, начиная с «Алкивиада», положившего начало, в глазах платоников, всей философии, спрашивают вот о чем: какой ценой я могу получить доступ к истине? Платить должен я сам, и счет предъявляется мне в таком виде: как я должен над собой потрудиться, что сделать, каким стать, чтобы получить доступ к истине? Мне кажется, что это главная тема платонизма, но равным образом и пифагореизма, и я думаю, можно сказать, всей античной философии, за одним загадочным исключением — Аристотеля, который, так или иначе, всегда кажется исключением при изучении философии древних. Это общее положение, исходный принцип, что субъект как он есть, каким он себе дан, закрыт для истины. Разве что он произведет над собой какие-то действия, как-то себя изменит, и эти преобразования откроют ему истину. Я думаю, что это фундаментальное воззрение, и что христианство очень легко его разделяет, конечно добавляя что-то новое, то, чего античность не знала — среди прочих условий постижения истины — апелляцию к Писанию и веру в Откровение, чего явно там не было. Но помимо этого, идея, к примеру, обращения, которое одно только может открыть доступ к истине, присутствует во всей античной философии. Нельзя подступиться к истине, не поменяв своего способа быть. Так вот, моя мысль состоит в том, что в какой-то момент — за точку отсчета здесь берется Декарт, но, очевидно, что это произошло вследствие целого ряда сложных преобразований — истина оказалась доступной субъекту как таковому. Совершенно ясно, что существенную роль в этом сыграла ориентация на практику науки: достаточно открыть глаза, здраво помыслить и, если будешь строго держаться очевидности, не ослаблять внимания, придешь к истине. Незачем, стало быть, субъекту себя изменять. Достаточно ему быть таким, какой он есть, чтобы иметь в познании доступ к истине, открытый ему благодаря тому, что он устроен именно так, а не иначе. Итак, мне кажется, что у Декарта это очень хорошо видно, а Кант, если угодно, делает еще один виток по спирали, который состоит в том, чтобы сказать: то, что мы не способны познать, и составляет саму структуру познающего субъекта, исключающую познание этого. И, значит, мысль о некотором духовном

преобразовании субъекта, которое откроет ему наконец доступ к чему-то такому, что пока ему недоступно, пуста и абсурдна. Таким образом, у Декарта и у Канта происходит устранение того, что можно было бы назвать условием духовности, обеспечивающим доступ к истине. Кант и Декарт представляются мне важными вехами.

— Вот что меня немного удивляет: складывается впечатление, что до Декарта только и было, что краткое явление Аристотеля, но не было продолжателей...

— Ну, да. Был Аристотель. Мы говорили, я об этом упоминал, кажется, на первой лекции, о роли теологии.[2] Богословие — это как раз тот тип разумно устроенного знания, которое позволяет субъекту — именно в качестве наделенного разумом и только разумом — получить доступ к божественной истине, минуя условие духовности. И потом все эмпирические науки (связанные с наблюдением и т. д.), науки математические, наконец, множество других факторов. Это значит, что схоластика, вообще говоря, уже была попыткой упразднить условие духовности, которого неизменно придерживалась вся античная философия и вся христианская мысль (св. Августин и др.). Думаю, вам уже немного яснее, к чему я веду.

— Эти два режима истины, о которых вы говорите и грань между которыми была проведена картезианским решением, поделившим историю (первый, требующий полного преобразования субъекта и т. д., и второй, при котором субъект, как он есть, способен познавать истину), — в обоих случаях речь идет об одной и той же истине? То есть истина, обретаемая в рамках чистого познания, и истина, ради которой субъекту надо над собой потрудиться, — это одна и та же истина..?

— Никоим образом. Да, вы совершенно правы, потому что среди всех преобразований, которые имели место, произошло преобразование и того, что я называю условием духовности, обеспечивающим доступ к истине. Второе: изменилось представление о самом доступе к истине, который обрел форму познания со своими собственными правилами и критериями. И наконец, третье: само понятие истины. Ибо, вообще говоря,

иметь доступ к истине — это иметь доступ к самому бытию (a l'être lui-meme), а доступ этот такого рода, что то, что стало доступным, в то же время как бы рикошетом производит преобразования в том, кто получает к нему доступ. И это и есть платоновский круг, во всяком случае, круг неоплатонический: познавая самого себя, я получаю доступ к бытию (à un être), которое есть истина, и истина бытия преображает сущее (l'être), которое есть я сам, уподобляя меня богу. В этом и состоит homoiôsis tô theô.[3] Вы понимаете, что я хочу сказать. И отсюда ясно, что познание картезианского типа нельзя назвать доступом к истине; это будет познание некоторой предметной сферы. Тут, если угодно, предметное знание заменяет собой доступ к истине. Примерно так я бы описал смысл великого преобразования, не разобравшись в котором, нам не понять, ни что такое философия, ни что такое истина, ни каковы отношения субъекта и истины; в этом году я пытаюсь изучать его в плане соотношения философии и духовности, не занимаясь вопросом о предметном познании. Не продолжить ли нам теперь лекцию?

Итак, я возвращаюсь к тому, как формируется понятие спасения в эллинистической и римской мысли. Определенное таким образом, не оказывается ли спасение, представляющее собой не что иное, как завершенность отношения к себе, его замкнутость на себя, совсем в стороне от проблемы отношения к Другому? Бесповоротно ли разошлись «спасение себя» и «спасение других», или, если вернуться к языку неоплатонизма, окончательно ли размежевание политического и катартического? Вполне очевидно, что это не так, по крайней мере для того периода и тех форм мышления, которыми мы сейчас занимаемся, для I—II веков. Позже все будет, конечно, иначе. Во всяком случае, гораздо правильнее, на мой взгляд, говорить не о размежевании катартического и политического, но об инверсии их отношения. Вы помните, что для Платона именно спасение города предполагалось спасением индивида, поскольку было его следствием. Или, выражаясь немного точнее, хотя по-прежнему сильно обобщая и схематизируя, можно сказать, что у Платона заботились о себе, потому что надо было позаботиться о других. И когда спасали других, тем самым одновременно спасали и себя. Так вот, мне кажется, что теперь отношение обратное: надо заботиться о себе, потому что ты —

это ты, и просто ради себя. А польза для остальных, спасение других, или способ так позаботиться о других, чтобы они могли спастись сами, все это — в порядке дополнительной пользы или, если угодно, побочного эффекта, несомненно необходимого, но все же просто проистекающего из того попечения, которое до́лжно иметь о себе, из пыла и усердия, вкладываемых в дело своего собственного спасения. Спасение других — это что-то вроде прибавки к вознаграждению за беззаветный труд на ниве спасения самого себя. Мне кажется, что свидетельств такой инверсии отношения множество. Чтобы ограничиться двумя или тремя конкретными примерами, я бы рассмотрел эпикурейское понимание дружбы, стоическую концепцию, или, если угодно, представление Эпиктета о том, как надо относиться к себе и к другим (обязанности по отношению к себе, обязанности по отношению к согражданам). И потом, если останется время, также вопрос о власти у Марка Аврелия.

Во-первых, эпикурейское понимание дружбы. Вы знаете, что эпикурейцы ставят в связи с этим ряд вопросов, касающихся одного нравственного сомнения, не чуждого и нам. В самом деле, Эпикур, как известно, с одной стороны, превозносит дружбу, а с другой — мы знаем, высказывания эти широко известны — Эпикур неизменно выводит дружбу из полезности. Такова знаменитая Ватиканская сентенция 23:[4] «Всякая дружба желательна сама по себе, и все-таки она берет начало в пользе».[5] Надо ли заключать отсюда, что эта эпикурейская дружба, такая, какой ее восславили Эпикур и все его ученики, диктуется не чем иным, как соображениями выгоды, т. е. что она полностью подчинена попечению о себе, которое и должно быть заботой о своей выгоде? Я думаю, что как раз в связи с этим понятием, в связи с очень специфическим пониманием пользы, и надо рассмотреть поближе эту концепцию. Вернемся к Ватиканской сентенции 23: «Всякая дружба желательна сама по себе» („di'heautên hairetê"); надо дружить из-за дружбы и ради дружбы („arkhên de eilêphen apo tês ôpheleias") — однако [стало быть, противопоставление. — *М. Ф.*] она берет свое начало в пользе». Итак, ясно противопоставляются друг другу две вещи: то, что дружба желательна, и что она, однако, проистекает из пользы. Как если бы она была тем менее желательна, чем более полезна. Или как если бы существовало отношение взаимо-

исключения между пользой от дружбы (в которой начало дружбы) и тем, что дружба желательна сама по себе. Я думаю, что не очень трудно истолковать этот текст и понять то, что в нем говорится. Польза — это ôpheleia, т. е. что-то такое, что обозначает внешнее отношение между тем, что делают, и тем, почему это делают. Дружба полезна. Она полезна, потому что друг может мне помочь, если, к примеру, у меня долги и нужны деньги. Она полезна в политической карьере и т. д. Как раз так, говорит Эпикур, и начинается дружба. Это означает, что она фактически вписывается в порядок социальных обменов и услуг, устанавливающих между людьми определенные связи. Однако, если фактически она начинается здесь, зато — и в этом заключается противопоставление — она «hairetê di'heautên», ее предпочитают ради нее самой, т. е. дружить надо ради самой дружбы. Дружбу предпочитают ради нее самой — почему? Причина, я полагаю, ясно указана в Ватиканской сентенции 39: «Ни тот, кто всегда ищет пользы, ни тот, кто изгоняет ее из дружбы, не будет другом, ибо первый, оказывая услугу, окупает ее тем, что получает взамен, а второй подрубает всякую надежду на будущее».[6] Это значит, что дружба должна быть hairetê (желаема) сама по себе не в смысле упразднения всякой пользы, но, напротив, в смысле установления некоторого равновесия между пользой и чем-то иным, не пользой. Не друг, говорится в Ватиканской сентенции 39, тот, кто всегда ищет пользы и ничего кроме пользы. Но тем более не нужно думать, что друг — тот, кто совсем изгнал соображения пользы из дружеских отношений. Потому что, если чураются пользы в дружеских отношениях, если ее исключают, тут же подсекается всякая надежда на будущее. Итак, эпикурейская дружба обретает такой вид: во-первых, она рождается из пользы; во-вторых, противопоставляются польза и желательность дружбы самой по себе; наконец, в-третьих, несмотря на это, дружба желательна, лишь пока в ней есть какая-то польза. И это совмещение корысти с бескорыстностью объясняется и уравновешивается так: «Из всех благ, доставляемых мудростью и составляющих счастье целой жизни, наибольшее — это дружба».[7] В Ватиканской сентенции 34 говорится: «Мы не столько имеем от помощи наших друзей, сколько от того, что знаем, что они всегда нам помогут».[8] Иными словами, дружба желательна,

потому что она нужна для счастья. Она нужна для счастья (makariotês), которое состоит — в чем? В том, что мы знаем, что от бед, которыми грозит нам мир, мы защищены так хорошо, насколько это возможно, и что мы от них полностью независимы. И порукой этой нашей независимости от бед служат некоторые вещи, в том числе вот что: от наших друзей мы получаем не столько фактическую помощь, сколько уверенность и доверие, которые дружба в нас вселяет. Сознание дружбы, знание того, что мы окружены друзьями и что наши друзья питают к нам то же чувство привязанности, что и мы к ним, оно-то и составляет для нас одно из условий счастья. И если мудрец окружает себя друзьями, а цель мудрости в том, чтобы привести душу в состояние makariotês, стало быть, в состояние, которое достижимо при атараксии, т. е. невозмутимости, то делает это постольку, поскольку в наших друзьях и в доверии, которое мы к ним питаем, мы видим одно из условий этой самой атараксии и невозмутимости. Итак, вы видите, что в эпикурейской дружбе строго следуют принципу, что дружить надо ради себя и своего счастья. Дружба — это всего лишь одна из форм, которую приобретает попечение о себе. Всякий, кто и в самом деле заботится о себе, должен иметь друзей. Они впишутся в сетку социальных обменов и могут оказаться полезными. Сопутствующей дружбе пользой не следует пренебрегать. От друзей всегда должна быть польза. Но счастье эта польза принесет только благодаря доверию, которое мы питаем к нашим друзьям, которые, со своей стороны, точно так же нам доверяют. Именно взаимный характер этих отношений и превращает дружбу в одно из условий достижения мудрости и счастья. Перед вами сложное сочетание пользы и желательности дружбы ради дружбы, взаимного характера отношений и непередаваемого личного ощущения счастья и покоя. И вы видите, что дружба вполне укладывается в рамки попечения о себе, и что, именно заботясь о себе, и надо заводить друзей. Но польза, извлекаемая нами из дружбы, и, следовательно, польза, извлекаемая нашими друзьями из нашего к ним отношения, — это некая добавка к тому, что дружбы ищут ради себя самих. Отношение взаимности (я — вам, а вы — мне полезны) помещается в границы, определяемые общей задачей спасения себя и заботы о себе. Это, если угодно, нечто обратное тому, что мы только что

видели у Платона,[9] когда о себе надо было заботиться ради других, и именно другие, все вместе как граждане города, обеспечивали ваше собственное спасение. Теперь же эпикурейская дружба не выходит за рамки заботы о себе, предполагая — как условие атараксии и счастья — обязательную взаимность в дружбе. Это то, что касается эпикурейской дружбы.

Во-вторых, вторым признаком инверсии отношений между спасением себя и спасением других будет стоическое учение о человеке как существе общественном.[10] Вы без труда обнаружите его в ряде текстов. Возьмем, к примеру, Эпиктета. У Эпиктета это учение о том, как соотносятся между собой забота о себе и забота о других, разрабатывается на двух уровнях. Во-первых, в учении о природе. Это концепция провиденциальной связи. В самом деле, говорит Эпиктет, мир упорядочен таким образом, что все живые существа, какими бы они ни были (животные, люди — неважно), стремятся к своему благу. Так вот, Провидение, Зевс, мировой разум и т. д. делают так, что всякий раз, когда одно из этих существ, каким бы оно ни было, делает что-то для своего блага, оно тем самым и в то же самое время, не желая этого и не стремясь к этому, приносит благо другим. Это положение очень ясно растолковано в беседе 19, кн. I: «[Зевс] устроил природу обладающего разумом существа такою, чтобы оно не могло осуществить ни одного личного блага без того, чтобы не приносилась какая-то польза для общего блага. Таким образом, все делать для себя (panta hautou heneca poiein) уже тем самым не становится необщественным (akoinaônêton)».[11] Итак, все делать для себя — не необщественно, не антиобщественно. Вы скажете, что в этом тек-сте говорится, что Зевс устроил природу разумного животного. <...*> [Но, говоря более общо, Эпиктет устанавливает] естественную связь между эгоистическим стремлением к тому, что полезно или необходимо каждому, и пользой для других. Во-вторых, и с другой стороны, эта связь — уже не такая, когда речь заходит о собственно разумном существе и о человеке. Тут она устанавливается уже на уровне рефлексии. И в самом деле, согласно Эпиктету, вы это знаете, если животное и стре-

---

* Слышно только: «... к несчастью, я забыл указать источник, с вашего позволения, я это сделаю в следующий раз...».

мится к своему благу и находит его, то не потому, что заботится о себе. Помимо прочего, Провидение сделало так, что, действуя себе во благо, животное не только способствует благу других, но и ради своего блага ему не надо заботиться о себе.[12] Оно наделило животных рядом преимуществ, таких, к примеру, как мех, так что им не нужно ткать себе одежду и т. п. — это все старые общие места относительно преимуществ, которые есть у животных перед людьми. И наоборот, люди лишены всех этих преимуществ, отчего им и приходится заботиться о себе. Считается, что Зевс препоручил людей им самим. Зевс сделал так, что в отличие от животных — и это одно из главных отличий разумного животного от неразумного, — люди доверены собственному попечению, они должны сами собой заниматься. Это значит, что человек, чтобы соответствовать своей природе разумного существа, чтобы отличаться от животного, должен действительно взять на себя попечение о себе. Беря на себя попечение о себе, он должен спросить себя о том, что такое он сам, — что он такое, и что такое вещи, которые суть не он. Он должен спросить о том, что от него зависит, а что нет. И в конце концов, он должен спросить себя, что же ему полагается делать и чего не полагается, сообразуясь с категориями kathêkonta или proêgmena и т. п.[13] И, следовательно, тот, кто будет печься о себе как надо, — а это значит, тот, кто и в самом деле хорошо разберется в том, какие вещи зависят от него, а какие не зависят, — если он будет заботиться о себе самом так, что всякий раз, перед лицом разных обстоятельств он будет знать, что с этим надо делать и чего делать не надо, такой человек вместе с тем сумеет исполнить и те обязанности, которые лежат на нем как члене человеческого сообщества. Он сумеет выполнить обязанности отца, сына, супруга, гражданина и именно потому, что он позаботился о себе. Эпиктет не раз повторяет этот тезис. Посмотрите, например, 14-ю беседу из второй книги: те, кто сумели заняться собой, «без страха, без смятения проводят жизнь, сообразно с собой, соблюдая отношения с обществом, как естественные, так и приобретенные, будучи сыном, отцом, братом, гражданином, мужем, женой, соседом, попутчиком, подчиненным, начальником».[14] И я бы посоветовал вам обратиться к очень интересной беседе из первой книги. Это одиннадцатая беседа, где речь как раз идет о

примере, касающемся этого самого вопроса: забота о себе — забота о другом.[15] Это очень конкретный пример. История отца семейства, который сильно опечалился, потому что его дочь заболела. Она тяжело заболела, и он дал стрекача, убежал от постели дочери, из дома, оставив, стало быть, все на попечение других — женщин, домашних и пр. Почему он так сделал? Из-за эгоизма? Вовсе нет. Напротив, он сделал это, потому что любил дочь. Он так сильно ее любил, что пришел в полное смятение чувств из-за ее болезни и, значит, бросил больного ребенка на других, потому что беспокоился о ней. Эпиктету явно не нравится такое поведение. И он начинает критиковать его, и что же он говорит? Он подчеркивает, что любовь к близким — это нечто естественное — естественное столько же в смысле предписания, как и описания — естественно любить своих близких. Нужно любить близких, потому что их любят и потому что нам на роду написано любить их. Коль скоро любить близких — естественно, благоразумно следовать при этом тем же принципам, которым подчиняются отношения между членами семьи. Вот, говорит Эпиктет, и вообрази себе, что все, кто любит твою дочь так же, как ты, покинули бы ее. Ни матери никого из домашних не осталось бы. Пожалуй, она бы умерла

Короче, говорит Эпиктет, ты совершил ошибку. Ты совершил ошибку, которая заключается в том, что вместо того чтобы помнить, что твои отношения с дочерью включены в природный порядок, каковой и предписывает, каким им быть, вместо того следовательно, чтобы вести себя сообразно велениям природы и разума естественного существа, разумного животного, ты только и заботился что о своей дочери, только о ней и думал ты позволил себе до того расчувствоваться, что ее болезнь привела тебя в смятение, ты не мог видеть всего этого и сбежал из дома. Ты совершил ошибку, которая состоит в том, что ты забыл позаботиться о себе самом для заботы о твоей дочери. Позаботься ты о себе, прими в расчет самого себя как существо разумное, исследуй то, что представляется тебе в связи с болезнью дочери, поразмысли немного, что ты такое есть, что такое твоя дочь, какова природа и основание отношений, связывающих тебя с ней, и ты не дал бы чувствам смутить тебя Ты не оказался бы беспомощным перед тем, что тебе предста вилось. Напротив, ты сумел бы лучше сообразить, как тут вес

ти себя. Ты сохранил бы хладнокровие перед лицом болезни, т. е. ты остался бы и позаботился о дочке. Стало быть, заключает Эпиктет, надо тебе стать skholasticos, походить немного в школу и выучиться упорядочивать свои впечатления. А это дело не одного часа и не одного дня, это долгая работа.[16] Итак, вы видите, в связи с этой историей Эпиктет показывает, что поведение отца семейства, на первый взгляд такое эгоистичное, на самом деле вызвано не чем иным, как заботой, в некотором смысле неправильной, неупорядоченной заботой о ближнем; и если он, как ему и полагалось бы, будет получше заботиться о себе, если последует совету Эпиктета и выучится в школе заботиться о себе должным образом, он, во-первых, не разволнуется от того, что дочь заболела, и во-вторых, останется дома и будет за ней ухаживать. На этом очень конкретном примере видно, что как раз попечение о себе и будет причиной и побуждением к такому поведению, которое позволит толково позаботиться о других. Но поставьте впереди заботу о ближнем — и пиши пропало.

Однако, скажете вы мне, есть, по крайней мере, один случай, когда забота о других должна, или была бы должна, брать верх над заботой о себе, потому что есть, по меньшей мере, один человек, все существование которого должно быть обращено к другим, и это, конечно, Государь. Государь — человек политический — по преимуществу, единственный на политическом поле римского мира, на ком, в противовес положению, существовавшему в греческом полисе, лежала исключительная обязанность заботиться о других, — разве над его собственным попечением о себе не главенствует, как в платоновском «Алкивиаде», попечение, которое он должен иметь о других? Разве Государь — не тот единственный, кто должен заботиться о себе лишь для того, чтобы и в самом деле мочь заботиться о других и заботиться о себе лишь в той мере, в какой он должен заботиться о других? Итак, вот она, эта фигура, с которой мы, конечно, еще будем встречаться в этой истории попечения о себе, фигура Государя. Фигура парадоксальная, занимавшая многие умы, как человек, исключительный по положению и осуществляющий в отношении других власть, которая поглощает его целиком, он в принципе мог бы относиться к себе и к другим совсем по-другому. Конечно, у нас будет случай освежить в памяти кое-какие тексты, скажем, отрывки из «De Cle-

mentia» Сенеки или из речей Диона из Прусы о монархии.[17] Но сейчас я хотел бы остановиться на текстах Марка Аврелия в той мере, в какой в них отразилось in concreto, ведь автор их — тот, кто и в самом деле был государем, его понимание того, как соотносятся для него, императора, «забота о других» и «забота о себе».[18] Вы хорошо знаете, что в «Мыслях» Марка Аврелия — в этом тексте, который называется «Мысли»,[19] — не так уж много прямых отсылок к теме императорской власти и что, фактически, если он и обращается к ней, то всегда в связи с вопросами, скорее, обыденными. Возьмите, к примеру, известное длинное рассуждение о том, как нужно принимать посетителей, как разговаривать с подчиненным, как отнестись к тому, кто пришел с какой-то просьбой, и т. д. И в этом длинном пассаже нет ничего, что говорило бы об особенном интересе Марка Аврелия к тому, как должен вести себя в таком случае именно государь. В качестве правил поведения по отношению к другим — подчиненным, просителям и т. д. — он предлагает такие, которые одинаково приличествуют как государю, так и кому угодно. Общее правило поведения для того, кто, как Марк Аврелий, хочет быть государем, как раз и заключается в том, чтобы убрать из своего поведения все, что могло бы быть отнесено к особенностям поведения государя, говорило бы о каких-то особых задачах, привилегиях или даже обязанностях. Нужно забыть о том, что ты — цезарь, ты управишься со своей работой, задачей, обязанностями цезаря лишь при том условии, что будешь вести себя как обычный человек: «Остерегись изображать из себя цезаря, бойся проникновения этого духа. Оставайся простым, честным, чистым, серьезным, естественным, справедливым, набожным, доброжелательным, любезным, твердым в исполнении своих обязанностей».[20] Как видите, слагаемые хорошего поведения государя те же, что и обыденного поведения любого другого человека. Также очень интересен отрывок из Марка Аврелия, где он проводит утреннюю проверку сознания — досмотр души.[21] Вам известно, впрочем, мы еще к этому вернемся, что стоическая практика и пифагорейская также знала две формы проверки сознания и отводила им разное время. Вечернюю проверку, когда надо было восстановить дневные события и посмотреть, что из намеченного выполнено.[22] И была еще утренняя проверка, когда,

напротив, надо было приготовиться к предстоящим делам. Перед мысленным взором проходит то, чем предстоит заниматься, и человек готовит себя к этому, напоминает себе о том, чем надлежит руководствоваться при выполнении обязанностей. Итак, перед вами утренний досмотр души, которым занят Марк Аврелий, и эта проверка очень интересна, потому что Марк Аврелий говорит: каждое утро, когда я просыпаюсь, я вспоминаю о том, что должен сделать. И, говорит он, я вспоминаю, что у всех есть какое-нибудь дело. Танцовщик поутру должен вспомнить об упражнениях, которыми надлежит заняться, чтобы стать хорошим танцором. Сапожник или другой ремесленник (я не помню, какой пример он привел[23]) также должен вспомнить о разных вещах, которыми он будет заниматься в течение дня. Вот и нужно, чтобы и я это сделал и сделал это тем лучше, насколько дела, которыми я займусь, важнее танцев или какого-нибудь другого ремесла. Важнее, да, но никакой разницы по существу, ничего особенного. Просто на мне лежит обязанность, тяжелая ноша, такая же, как и любое другое дело или занятие, отличная разве что количественно. И мы видим, что именно здесь, несомненно, впервые возникает со всей очевидностью вопрос, который в дальнейшем, применительно к европейским монархиям и, прежде всего, монархиям шестнадцатого столетия обретет такую важность, — это вопрос о верховной власти как роде занятий, т. е. такой деятельности, основные принципы и этика которой те же, что и у любой другой профессиональной деятельности. Мысль о том, что быть императором или начальником, или тем, кто командует, — это не просто нести бремя обязанностей, о чем всегда знали, но что эти обязанности надлежит трактовать, принимать и исполнять, придерживаясь нравственной установки, присущей любому человеку в отношении его занятий, — эта мысль была ясно сформулирована Марком Аврелием. Императорская власть, принципат становятся ремеслом и профессией. Почему это происходит? Просто потому, что то, чего хочет Марк Аврелий, к чему неизменно стремится, что составляет для него прямо-таки цель жизни — это не быть императором, но быть самим собой. И именно в той мере, в какой он сумеет позаботиться о себе, не перестанет заниматься собой, он найдет в них, в этих заботах о себе, многое из того, что составляет предмет

его забот как императора. И точно так же, как пекущемуся о себе философу приходится думать о своих философских обязанностях — о том, чему он будет учить, о том, как он будет осуществлять руководство сознанием и т. д., или точно так же, как заботящемуся о себе сапожнику надо думать, в рамках самой этой заботы о себе, о своем сапожном деле, так и император, коль скоро он заботится о себе, будет браться за исполнение дел, необходимость которых диктуется лишь тем, насколько они подчинены общей цели — быть самим собой ради себя самого. Книга VIII: «Затем, сосредоточившись на самом деле, вникни в него и, припомнив, что тебе нужно быть хорошим человеком, и [что нужно делать] то, что требует от тебя человеческая природа, неуклонно делай это дело...».[24] Этот отрывок очень важен. Вы видите, из чего он складывается. Во-первых — сосредоточиться на своем деле. Имперская, верховная власть — не привилегия, не следствие высокого положения. Это дело, работа, как и любая другая. Во-вторых, надо хорошо рассмотреть его, это дело, но — и тут-то и обнаруживается то, что в нем может быть особенного, свойственного только ему — оно особенное, потому что оказывается, что среди возможных занятий, профессий, ремесел верховная власть — такое дело, которым может заниматься лишь кто-то один, и только он один. Стало быть, надо его рассмотреть, но так же, как рассматривают любое другое дело, отличающееся своими особенностями. И наконец, это рассмотрение дела должно проходить под знаком чего-то такого, направляться чем-то таким, о чем никогда нельзя забывать. О чем же? Что надо быть хорошим императором? — Нет. Что надо спасти человечество? — Нет. Что надо посвятить себя общественному благу? — Нет. Надо всегда помнить о том, что нужно быть порядочным человеком, а равно и о том, что́ сообразно человеческой природе. Порядочность, которая в случае императора определяется не особенностями его занятия и не привилегиями, которые у него есть, но природой, человеческой природой, которая у него общая с кем угодно, — именно она должна стать основой поведения императора, а значит, и определять, как именно он будет заботиться о других. И он должен делать свое дело без оглядки, т. е. это образ, к которому часто будут обращаться, а именно: нравственно состоятелен тот, кто раз и навсегда поставил перед собой в жизни какую-то

цель и неуклонно к ней движется, он не смотрит по сторонам, ему нет дела до того, чем там заняты другие, нет дела до бесполезных наук, до всего возможного знания о мире, которое для него не имеет значения; и тем более ему не надо оглядываться, ища поддержки и основания для своих действий. Основание его действий — это его цель. Что же это за цель? — Он сам. Стало быть, только заботясь о себе, только в этом отношении к себе, которое есть усилие обращения к самому себе, и будет император действовать не только себе во благо, но и на благо других. Только заботясь сам о себе, он неизбежно будет заботиться [о других]. Вот так. В следующий раз мы поговорим о проблеме: обращение и самопознание.

Примечания

[1] Ср. лекцию от 6 января, первый час, с. 32, прим. 1.

[2] См. ту же лекцию, второй час.

[3] Выражение, встречающееся в «Теэтете» Платона, 176a—b, и означающее «уподобление божественному»: «[...] посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым». *Платон*. Соч. М., 1993. Т. 2. С. 232; ср. лекцию от 17 марта, первый час, с. 470, прим. 7.

[4] Ватиканскими эти сентенции называются потому, что манускрипт с ними был найден в Ватикане, он содержит собрание из 81 изречения на нравственные темы. Что касается «главных максим», то это подборка основных высказываний, которая могла быть составлена, по крайней мере изначально, самим Эпикуром.

[5] *Épicure*. Sentence Vaticane 23 (*Эпикур*. Ватиканская сентенция 23) // Lettres et Maximes, éd. citée, p. 253.

[6] Sentence Vaticane 39 (Ватиканская сентенция 39) // Lettres et Maximes, p. 257.

[7] Maxime Capitale 27 (Главная максима 27) // Lettres et Maximes, p. 239.

[8] Sentence Vaticane 34 (Ватиканская сентенция 34) // Lettres et Maximes, p. 257.

[9] Ср. первый час этой лекции, с. 192—211.

[10] Ср., к примеру, классические тексты Цицерона («Об обязанностях», III, V) или Марка Аврелия («Мысли», V, 16 и VI, 54).

[11] *Épictète*. Entretiens, I, 19, 13—15, éd. citée, p. 74 (Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 73).

[12] «[...] поскольку они [животные] созданы не ради их самих, а для служения, было бы нецелесообразно сотворить их нуждающимися еще и в другом. А то смотри, каково было бы нам заботиться не только о самих себе, но и о баранах и ослах [...]» (id. 16,3, p. 61 (Там же, с. 67)). Ср. анализ этого текста в лекции от 24 марта, первый час.

[13] Kathêkonta (что Цицерон переводит как officia: обязанности, должностные функции, занятия) означают в стоицизме виды деятельности, сообразные природе некоторого существа; proêgmena отсылают к таким действиям, которые, не будучи совершенно безупречными с моральной точки зрения, считаются более предпочтительными, нежели противоположные им (об этих понятиях см.: *Cicéron*. Des fins des biens et des maux, livre III, VI и XVI // Les Stoïciens / trad. E. Bréhier. Paris, Gallimard / «Biblothèque de la Pléiade», 1962, p. 268—269 и 281—282).

[14] *Épictête*. Entretiens, II, 14 (p. 55) (*Эпиктет*. Беседы Эпиктета. Цит. С. 118. Перевод слегка изменен. — *А. П.*).

[15] Entretiens, I, 11 (p. 44—49) (Беседы Эпиктета. С. 59—62). Фуко начал разбирать этот текст в лекции от 27 января, первый час.

[16] «Вот видишь, ты должен стать школяром (skholastikon), этим существом, над которым все смеются, если только ты действительно хочешь заниматься рассмотрением своих мнений. А что это — дело не одного часа или дня, ты понимаешь и сам» (id., 11, 39—40, p. 49 (там же, с. 61—62)).

[17] На самом деле Фуко больше не возвращается к этим текстам. Ряд папок с рукописями, найденных в его архиве, показывают, однако, как упорно работал Фуко над артикуляцией заботы о себе и заботы о других в контексте общей политической деятельности государя. След этих размышлений — в «Заботе о себе» (Le Sousi de soi, éd. citée, p. 109—110).

[18] Le Sousi de soi, p. 110—112.

[19] «Очень вероятно, что когда Марк Аврелий писал то, что мы теперь называем „Мыслями", он вовсе не думал давать какое-то название этим заметкам, предназначенным исключительно для него самого. Впрочем, это обычно для античности, — пока книга не была опубликована, например по причине того, что ее читали вслух, не было принято давать ей названия [...] В Ватиканской рукописи произведение императора фигурирует без названия. Некоторые собрания извлечений из него помечены указанием ta kath'heaton, что можно перевести как „записи, касающиеся самого себя" или „записи личного характера". Editio princeps предлагает название «К самому себе» (ta eis heauton)» (*Hadot P.* La Citadelle intérieure. Paris, Fayard, 1992, p. 38).

[20] *Marc Aurèle*. Pensées, VI, 30, éd. citée, p. 60.

[21] Фуко сосредоточивается на разборе двух отрывков из первого параграфа пятой книги «Мыслей»: «Поутру, когда тебе никак не проснуться, подумай вот о чем: я пробуждаюсь ради человеческих дел [...] Другие, те, что любят свое дело, берутся за свои труды, не умывшись и не позавтракав. Ужели же ты уважаешь свою природу меньше, чем чеканщик свое ремесло, а танцовщик танцы?» (p. 41—42).

[22] Ср. лекцию от 24 марта, второй час.

[23] Ремесло чеканщика.

[24] *Marc Aurèle*. Pensées, VIII,5 (p. 84). *Марк Аврелий*. К себе самому / пер. В. Б. Черниговский. М., 1998. С. 107.

Лекция от 10 февраля 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Напоминание о двоякой эмансипации заботы о себе: обособление от педагогики и от политической деятельности. — Метафоры превращения «себя» в самоцель. — Изобретение практической схемы: обращение на себя. — Платоническая epistrophê и ее отношение к обращению на себя. — Классический греческий смысл metanoia. — Между платонической epistrophê и христианской metanoia — третий путь. — Обращение взгляда: критика любопытства. — Сосредоточенность атлета.

До сих пор я пытался проследить экспансию заботы о себе, начиная с «Алкивиада» — до того времени, когда она обретает размах подлинной культуры себя. Культуры себя, которая, я думаю, полностью раскрывается к началу имперской эпохи. Эта экспансия проявляется, если угодно, двояким образом, что я и пытался показать в предыдущих лекциях. Во-первых, обособление практики себя от педагогики. Иначе говоря, практика себя больше не выступает, как это было в «Алкивиаде», в качестве дополнения, обязательного элемента или субститута педагогики. Отныне практика себя — уже не наказ подростку, вступающему во взрослую жизнь, в политику, это предписание, сохраняющее силу на протяжении всей жизни.

Практика себя сливается и образует одно целое с искусством жизни (tekhnê tou biou). Искусство жить и искусство себя — это одно и то же, почти одно и то же или, во всяком случае, они стремятся к тому, чтобы стать одним и тем же. Это обособление от педагогики имеет и еще одно следствие, о котором шла речь: дело в том, что теперь практика себя — уже не просто что-то такое, что касается двоих и вписывается в особенные, предполагающие влюбленность отношения между учителем и учеником. Отныне практика себя входит в состав, вплетается в сложную сеть разнообразных социальных связей, в которую еще входит учительство в узком смысле слова, но обнаруживается и множество других возможных форм общения. Итак, во-первых, обособление от педагогики. Во-вторых, обособление от политической деятельности. Вы помните, что в «Алкивиаде» надо было печься о себе для того, чтобы смочь должным образом позаботиться о других и о городе. Теперь же собой надо заниматься ради самого себя, а отношение к другим оказывается производным, оно уже заложено в моем отношении к самому себе. Вспомните: тот же Марк Аврелий не за тем печется о себе, чтобы обрести уверенность в том, что он будет должным образом заботиться об империи, т. е., в конечном счете, обо всем роде человеческом. Но ему хорошо известно, что он сумеет должным образом позаботиться о вверенном ему роде человеческом в той мере, в какой, прежде всего и в конце концов, сумеет должным образом позаботиться о себе самом. В том, как он сам к себе относится, находит император закон и принцип осуществления своего суверенитета. Заботятся о себе ради себя самих. И как раз на таком замыкании заботы о себе на самого себя — об этом я говорил в прошлый раз — и зиждется, на мой взгляд, понятие спасения.

Итак, я думаю, что теперь все это нас отсылает… не то чтобы к понятию, но к тому, что я назвал бы — предварительно, если угодно, — осевой структурой, ядром. А может быть, это просто ряд образных выражений. Эти выражения хорошо известны, они вам часто попадались. Вот они, если брать наугад: конечно же, надо усердно заниматься собой, отворачиваться, стало быть, от того, что нас окружает. Надо отвернуться от всего, что грозит отвлечь наше внимание, потребовать от нас прилежания и усердия и что — не мы сами. От всего этого надо

отвернуться, чтобы обратиться к себе. Пока мы живы, все наше внимание, взоры, помыслы, в конце концов все наше существо должно быть обращено к нам самим. Надо отвернуться от всего того, что отворачивает нас от нас самих, и повернуться к себе. Один и тот же внушительный образ — образ обращения на себя маячит за всеми этими представлениями, о которых я вел речь до сих пор. В связи с этой проблемой обращения на себя имеется, впрочем, целый ряд образных описаний, и некоторые из них были разобраны. Вот, в частности, одно, им занимался Фестюжьер — уже довольно давно. Этот анализ, скорее, краткое его изложение, вы найдете в отчетах Школы. Это метафора волчка.[1] Волчок, это, понятно, что-то такое, что вертится вокруг собственной оси, совершает обращение «на себя», но как раз не так, как должны делать это мы. Ибо, что такое волчок? Волчок это что-то вращающееся по причине и под воздействием внешнего импульса. Вместе с тем волчок, вращаясь вокруг своей оси, последовательно поворачивается разными сторонами к тому, что его окружает. И наконец, волчок, хоть и кажется неподвижным, на самом деле движется, не переставая. Так вот, в сравнении с тем, как ведет себя волчок, поведение мудрого, напротив, состоит в том, чтобы не поддаться уговорам или кому-то внешнему воздействию и не начать двигаться непроизвольно. Напротив, надо в самом себе найти точку и оставаться неподвижным по отношению к ней. Надо устремиться к себе, к этой центральной точке, и именно в ней увидеть цель движения. Движение должно возвращать в эту точку, в этот центр себя, дабы там замереть, причем окончательно.

Итак, все эти образы оборачивания — поворота к себе и отворачивания от всего внешнего нам — все это очевидным образом приближает нас к чему-то такому, что можно было бы назвать, возможно, несколько преждевременно, понятием обращения. И это факт, что нам постоянно попадаются слова, которые можно перевести (да так они и переводятся) как «обращение». Вот, к примеру, выражение — вам оно встречалось у Эпиктета,[2] вы найдете его у Марка Аврелия,[3] у Плотина[4] — epistrephein pros heaton (повернуться к себе, обратиться на себя). Вы встретите у Сенеки такое выражение как [se] convertere ad se (обратиться на себя).[5] Обратиться на себя, это, повторим, повернуться к себе самому. Но мне кажется — и это то,

что я пытаюсь вам показать, — что на самом деле все эти метафоры не предполагают такого уж строгого, «разработанного» понятия обращения. Скорее, это что-то похожее на практическую схему, алгоритм действия, сам по себе тщательно расписанный, но никак не дающий повода говорить о собственно «понятии» обращения. Во всяком случае (как раз сегодня чуть позже я и хотел бы поговорить об этом), это понятие обращения, поворота к себе, оборачивания на себя самого, — потому я на нем и останавливаюсь, — конечно же, в технологиях себя, известных на Западе, является одним из самых важных. И когда я говорю, что оно является одним из самых важных понятий, я думаю, конечно, о его значении для христианства. Но было бы большой ошибкой ограничивать значимость понятия обращения одной лишь религией, и религией христианской. Прежде всего понятие обращения — это также важное философское понятие, которое сыграло решающую роль в философии, в философской практике. Также и в сфере морали оно имеет первостепенное значение. И наконец, не надо забывать о том, что понятие обращения впечатляюще и, можно сказать, драматично внедряется в мышление, в практику, в опыт, в политическую жизнь, начиная с XIX века. Когда-нибудь непременно надо будет заняться историей того, что можно назвать революционным сознанием (subjectivité revolutionnaire). И вот что в связи с этим мне кажется интересным, впрочем, это всего лишь гипотеза; я не думаю, что в ходе того, что было названо английской революцией, ни того, что называется «Революцией [17]89 года» во Франции, имело место что-то такое, что можно было отнести к обращению. Мне кажется, что именно в начале XIX века — еще раз скажу, что все это требует более детальной проверки, — в 1830—1840 гг. уж точно, и как раз в связи с этим основополагающим событием, событием историко-мифическим, каковым была для XIX века Французская революция, начинают обретать очертания модели индивидуального и субъективного опыта, которые станут «обращением в революцию». Мне кажется, что нельзя понять, чем была революционная практика на протяжении всего XIX века, нельзя понять, что представлял собой революционер и чем был для него опыт революции, не приняв во внимание понятие, фундаментальную схему «обращения в революцию». Вопрос одновременно в

том, чтобы увидеть, как это «обращение», свойственное самой что ни на есть традиционной практике себя, — я бы сказал, самой исторически укорененной и устоявшейся, ибо она восходит к античности, — каким образом этот элемент технологии себя, каковым является обращение, мог прорасти на новой почве, в новой сфере деятельности — политической, оказавшись необходимо или, во всяком случае, исключительно связанным с революционным выбором, с революционной практикой. Надо бы также посмотреть, как это понятие «обращение» мало-помалу узаконивалось, затем усваивалось, затем теряло в весе и, наконец, изымалось из употребления в связи с появлением революционных партий. Как революционерами становились уже не в связи с обращением, а по причине членства в революционной партии. Вы хорошо знаете, что теперь, в нашей обыденной жизни, может быть немного пресной, я хочу сказать, среди наших современников, если и возможно обращение, то только как отказ от революции. Великие уверовавшие наших дней — это те, кто больше не верит в революцию. Ладно, в конце концов, тут надо писать целую историю. Вернемся к понятию обращения и к тому, как оно разрабатывалось и трансформировалось в те времена, о которых я говорю, в I—II веках нашей эры. Итак, непременное и очень показательное наличие этого образа обращения на себя ([se] convertere a se).

Первое, что я хотел бы подчеркнуть, это вот что: дело в том, что, конечно, для эпохи, о которой я говорю, тема обращения явно не была новой, потому что, как вам известно, важную разработку ее можно найти у Платона. У Платона в связи с этим говорится об epistrophê. Эта платоновская epistrophê характеризуется — я, конечно же, очень упрощаю — так: прежде всего она состоит в том, чтобы отвернуться от видимости.[6] Вам очевиден этот момент обращения как способа отвернуться от чего-то (отвернуться от видимости). Во-вторых, обращение на себя предполагает констатацию собственного незнания и решение начать заботиться о себе, заниматься собой.[7] И наконец, третий момент: обращение на себя будит воспоминание, возвращающее душу на ее родину, — туда, где обитают сущности, истина и Бытие.[8] «Отвернуться от», «повернуться к себе», «вспомнить», «возвратиться на родину (на свою онтологическую родину)» — вот четыре элемента этой очень упрощенной

схемы платоновской epistrophê. Во всяком случае, вы видите, что в этой платоновской epistrophê, во-первых, главенствует основополагающее представление о противоположности того и этого миров. Во-вторых, в ней главенствует тема освобождения, высвобождения души из-под власти тела, тела-тюрьмы, тела-могилы и т. д.[9] И наконец, в-третьих, в этой платоновской epistrophê главенствует, я полагаю, познание. Знание себя — это знание истины. Знание истины — это освобождение. И все эти различные элементы сходятся в припоминании, как основополагающей форме познания.

Мне кажется, что «обращение», находимое в самой сердцевине эллинистической и римской культуры себя, — снова беру в кавычки, так как я не думаю, что это слово можно употреблять как разработанное понятие, замкнутое на себя, закрытое и четко определенное, — очень отличается от платоновской epistrophê. Разумеется, я оставляю в стороне течения, которые, являясь, собственно, платоническими, остаются верными исходному понятию epistrophê. Обращение, с которым мы встречаемся в эллинистической и римской культуре и практике себя, прежде всего не совершается, подобно платоновской epistrophê, на оси, соединяющей посю- и потустороннее. Это, напротив, возвращение, происходящее, так сказать, внутри этого мира, что, однако, не означает, что между тем, что зависит от нас, и тем, что от нас не зависит, нет существенного различия и даже сущностной противоположности. Но если платоновская epistrophê возносит нас из этого мира в мир иной, из мира дольнего в занебесную область, то обращение в эллинистической и римской культуре себя, о котором мы теперь говорим, обращает нас от того, что от нас не зависит, к тому, что зависит от нас.[10] Речь идет, скорее, об освобождении, достигаемом на оси имманентности, мы освобождаемся от того, что не в нашей власти, чтобы обзавестись, наконец, тем, чем мы можем распоряжаться. Что соответственно влечет за собой изменение самого характера обращения: в эллинистическом и римском мире это уже не освобождение от тела, но, скорее, обретение цельного, завершенного, адекватного отношения к себе самому. Стало быть, не в том, что я отрекаюсь от своего тела, но, скорее, в том, что я начинаю соответствовать сам себе, заключается обращение — второе важное отличие от платоновской

epistrophê. И наконец, третье важное отличие — это то, что хотя познание, конечно же, играет здесь важную роль, все же эта роль не ведущая, не решающая как в платоновской epistrophê. В платоновской epistrophê именно познание, познание в виде припоминания, составляет основание и сущность обращения. Теперь же в этом [se] convertere ad se с гораздо большим правом, чем познание, на роль основного элемента претендуют упражнение, практика, тренировка, askêsis. Если угодно, все это еще очень общо и требует более детальной разработки. Но как раз ради того, чтобы обозначить тему обращения, надо было соотнести его с платоновской epistrophê.

Во-вторых, я хотел бы теперь определить место [эллинистического обращения] по отношению к теме, форме и понятию, на сей раз очень точному понятию обращения, которое мы встретили позже — в христианской культуре. То есть, по отношению к понятию обращения (metanoia), каким оно стало в христианстве начиная с III и главным образом в IV веке. Это христианское обращение, которое христиане обозначают словом metanoia, очень отличается от платоновской epistrophê. Вы знаете, что само по себе слово metanoia обозначает две вещи: metanoia — это покаяние, и это также перемена, радикальное изменение образа мыслей. Так вот, — я продолжаю здесь выражаться так же схематично, как я только что говорил о epistrophê, — мне кажется, что эта христианская metanoia обладает следующими отличительными чертами.[11] Во-первых, христианское обращение предполагает внезапную перемену. Когда я говорю внезапную, я не хочу сказать, что она не могла быть или в самом деле не была подготовлена, причем задолго до того, как она наступила, всем долгим путем к ней. Независимо от того, была она подготовлена или нет, прилагались ли к тому усилия, имела ли место аскеза, в любом случае, для того чтобы быть обращением, эта перемена должна быть уникальным, внезапным событием, одновременно историческим и метаисторическим, которое разом перекраивает и преобразует всего человека. Во-вторых, в этом обращении, в этой христианской metanoia — в этом внезапном, драматическом, происходящем внутри истории и вместе с тем надысторическом обрушении субъекта — вы имеете дело с переходом: переходом от одного типа бытия к другому, от смерти к жизни, от ко-

нечного бытия к бессмертию, от тьмы к свету, из царства дьявола в царство Божие и т. д. И наконец, в-третьих, в христианском обращении есть момент, который представляет собой следствие первых двух, будучи точкой их пересечения, а именно, обращение будет иметь место лишь постольку, поскольку в самом субъекте происходит разрыв. Обращающийся на себя — это от себя отказавшийся. Отказаться от себя, умертвить себя, возродиться в себе другом, в себе обновленном, таком, который в каком-то смысле не имеет ничего общего ни в своем существе, ни в способе быть, ни в привычках, ни в своем êthos'е со мной прежним — вот один из основополагающих элементов христианского обращения.

Если мы посмотрим в связи с этим, как описано обращение в той философии, морали, в той культуре себя эллинистической и римской эпохи, о которых у нас речь, если мы посмотрим, как описано это conversio ad se[12] (эта epistrophê pros heauton[13]), я думаю, нашим глазам предстанет нечто совсем отличное от того, что свойственно христианскому обращению. Во-первых, как раз разрыва-то и нет. Впрочем, здесь требуется быть более точным, и я ненадолго задержусь на этом позже. Разумеется, вам встретится ряд выражений, которые, по видимости, указывают на что-то, напоминающее разрыв между «собой» прежним и нынешним, на некий переворот, внезапное коренное преобразование себя. Вы встретите у Сенеки — практически у одного только Сенеки — выражение fugere a se, бежать от себя, скрываться от себя самого.[14] У того же Сенеки в шестом письме к Луцилию, например, вы также найдете очень интересные выражения. Он говорит: глупости, будто я чувствую, что становлюсь лучше. Это не просто emendatio (исправление). Я не просто исправляюсь, у меня такое впечатление, будто я становлюсь другим человеком (transfigurari).[15] И немного ниже, в том же самом письме, он говорит о совершающейся с ним перемене (mutatio mei).[16] Но независимо от этих нескольких указаний, что мне кажется главным, во всяком случае характерным для этого эллинистического и римского обращения, так это то, что если и есть разрыв, то не во мне. Она — не внутри, эта цезура, отрывающая меня от себя, заставляющая отказаться от себя, чтобы возродиться, пережив воображаемую смерть, другим человеком. Если и есть разрыв, — а он

есть, — то это разрыв с тем, что меня окружает. Вокруг себя, чтобы не быть больше стесненным обстоятельствами, зависимым от них, их рабом, надо расчистить место. Имеется, таким образом, целый ряд терминов, понятий, отсылающих к этому разрыву между мной и всем прочим, который, однако, не представляет собой разрыва внутри меня. Вы встретите понятия, обозначающие бегство (pheugein),[17] уход (anakhôrêsis). Anakhôrêsis, как вам известно, имеет два значения: отступление войска, когда его выводят из боя: anakhôrei, оно отходит, отступает, выходит из боя; или еще anakhôrêsis — это побег раба, который бежит в khôra, в поля, леса и горы от гнета и рабской доли. Вот об этих-то разрывах и речь. И для этого освобождения себя, как вы увидите, у Сенеки (например, в предисловии к третьей части «Изысканий о природе»[18] или в письмах 1,[19] 32,[20] 8[21] и др.) есть целая куча эквивалентов, множество выражений, опять же отсылающих к разрыву — обособлению себя от всего прочего. Я вам приведу любопытную метафору из Сенеки, впрочем, она хорошо известна, это снова оборачивание, но не в том смысле, в котором мы только что говорили о волчке. Это 8-е письмо: Сенека говорит, что философия поворачивает человека к себе самому, т. е. что она повторяет тот жест, которым, согласно обычаю и закону, господин отпускал своего раба на волю. Существовал такой ритуал, когда господин, дабы подтвердить освобождение раба от рабства и объявить об этом, заставлял его повернуться вокруг себя.[22] Сенека использует этот образ и говорит, что философия поворачивает человека к самому себе для его же освобождения.[23] Итак, разрыв с собой, разрыв со всем, что меня окружает, разрыв ради меня, но не во мне.

Вторая существенная особенность этого эллинистического и римского обращения взгляда, которая противопоставит его будущей христианской metanoia, заключается в том, что смотреть надо на самого себя. Нужно каким-то образом поставить себя перед собой, посмотреть на себя, удержать себя в поле зрения. И отсюда целый ряд таких выражений, как blepe se («посмотри на себя» — вы встретите его у Марка Аврелия[24]) или observa te (наблюдай за собой),[25] se respicere (смотреть на себя, обратить свой взор на себя),[26] обрати внимание на себя (prosekhein ton noun heautô)[27] и т. д. Надо, стало быть, не упускать себя из виду.

И наконец, в-третьих, нужно двигаться по направлению к себе, как идут к какой-нибудь цели. И тогда это уже не просто обращение взгляда, все мое существо приходит в движение, направляющее меня ко мне как к единственной цели. Двигаться по направлению к себе — это, тем самым, возвращаться к себе, как возвращаются в гавань или отвоевывают у врага город и охраняющую его крепость. И вот вам еще целый ряд метафор на тему себя-крепости,[28] спасительной гавани, где наконец-то обретаешь убежище,[29] которые хорошо показывают, что это движение, направляющее меня к себе самому, то самое, которое меня к себе возвращает. Впрочем, тут, в связи с этими образами, часто расплывчатыми, возникает трудность, которая, я думаю, указывает на внутреннее напряжение, присущее этому понятию, этой практике, этой практической схеме обращения, напряжение тем большее, что, как мне кажется, в эллинистическом и римском мышлении так и не было выяснено, не было решено, представляет ли собой «себя» (le soi) что-то такое, к чему возвращаются, потому что оно уже имелось заранее, или это цель, которую надо перед собой поставить и которой можно, в конце концов, достичь, если на тебя снизойдет мудрость. Будет ли «себя» той точкой, куда возвращаются после долгой аскезы и философской практики? Или это непрестанно маячащая перед глазами цель, к которой движутся, движимые, в конечном счете, одним лишь стремлением к мудрости? Я думаю, что здесь, в этой практике себя, перед нами случай фундаментальной нерешенности, фундаментального сомнения.

Так или иначе — и это последняя особенность, о которой я хотел бы сказать по поводу этого понятия обращения, — речь идет о том, чтобы в конечном счете установить с этим «себя», к которому идут или возвращаются, определенные связи, характеризующие уже не само движение обращения, но, по крайней мере, то, к чему пришли, его результат. Эти связи, установившиеся между мной и мной, могут воплощаться в действиях. Например, себя оберегают, защищают, вооружают, обеспечивают всем необходимым.[30] Они могут обретать форму определенного отношения к себе: себя уважают, чтут.[31] И наконец, они могут принимать вид той или иной зависимости, состояния: собой владеют, распоряжаются, находятся «в себе» (юридический аспект[32]). Бывают также довольны собой, радуются

себе или получают от себя удовольствие.[33] Вы видите, что обращение, как оно здесь определено, — это движение по направлению к «себе», все время удерживаемому в поле зрения, раз и навсегда поставленному перед собой в качестве цели, к которому, в конце концов, приходят или возвращаются. Если обращение (христианская или пост-христианская metanoia) случается как разрыв с собой и изменение себя, если, стало быть, можно сказать, что это что-то вроде транссубъективации, то я бы сказал, что то обращение, о котором идет речь в философии первых веков нашей эры, — никакая не транссубъективация. Это не способ расщепления субъекта, не сущностный разрыв. Обращение — это долгий непрерывный процесс, которому, по-моему, гораздо лучше, чем транссубъективация, подошло бы название самосубъективация. Как достичь, поставив себе целью самого себя, адекватного и полного отношения к самому себе? Вот что решается в этом обращении.

Вы видите, следовательно, что от христианского понятия metanoia все это, по-моему, достаточно далеко. Так или иначе, сам термин metanoia (он встретится вам в литературе, в текстах классической Греции, конечно, но равным образом и в текстах той эпохи, о которой у нас речь) никогда не имел смысла обращения. В ряде случаев он употребляется как отсылающий, прежде всего, к идее перемены мнения. Когда кого-то переубедили, он metanoiei — меняет мнение.[34] Вы также встретите понятие metanoia, идею metanoiein в смысле сожаления, раскаяния (в этом смысле термин употребляется у Фукидида в III книге[35]). Этому всегда сопутствует негативный оттенок, отрицательная оценка. В литературе этой эпохи metanoia вообще не имеет положительного смысла, но всегда отрицательный. Например, у Эпиктета вы можете встретить: мол, надо гнать из своей головы неправильные мнения, ошибочные суждения. Надо избавляться от ошибочных суждений. Почему это надо делать? Потому что иначе придется упрекать себя, терзаться из-за них, досадовать на себя (здесь используются глаголы makhestai, bazanizein и т. п.). И придется раскаяться — metanoein.[36] Итак: избегать ошибочных суждений, чтобы потом не metanoein (не раскаиваться). Вы также встретите в «Учебнике» Эпиктета такое правило: нельзя давать увлечь себя удовольствиям, потому что потом придется раскаиваться (metanoia).[37]

Марк Аврелий советует: «По поводу каждого дела надо спрашивать себя: а не буду ли я, случаем, в нем раскаиваться? [mê metanoêsô ep'autê — не буду ли я раскаиваться в этом? — *М. Ф.*]?[38]» Раскаяние, стало быть, это что-то такое, чего надо избегать, и как раз потому, что оно нежелательно; существует ряд вещей, которые лучше не делать, удовольствий, которых лучше избегать, и т. д. Итак, metanoia как раскаяние — это то, чего надо избегать. Всем этим я хочу сказать, что не считаю возможным уподобить то, о чем у нас шла речь в связи с обращением к себе, возвращением к себе, некоторой metanoia, понятой как обращение, предполагающее тотальное переворачивание субъекта, его отказ от себя и следующее за этим возрождение. Не о том здесь речь. Мы встретимся с metanoia в смысле некоего разрыва с собой, чаемого обновления, в текстах, гораздо более поздних. Я, конечно, не говорю о христианских текстах, в которых, начиная с III века, иначе говоря, со времени установления великих ритуалов покаяния, слово metanoia употребляется в положительном смысле. В философском же словаре эпохи вы встретите metanoia в положительном смысле, в смысле самообновления субъекта, не раньше, чем в III—IV веках. Например, вы встретите его в пифагорейских текстах Гиерокла, где говорится: metanoia — это arkhê tês philosophias (начало философии). Это бегство (phugê) от любых неразумных действий и речей. И с этого начинает всякий, кто хочет жить без сожалений. И вот здесь, действительно, перед вами metanoia в смысле, если угодно, новом, в смысле, который, по крайней мере отчасти, был привнесен христианами: это идея metanoia как изменения, переворачивания, преобразования всего субъекта, которое открывает доступ к жизни, где уже не будет места раскаянию.[39]

Вы видите, стало быть, что мы находимся где-то между платоновской epistrophê и христианской metanoia (metanoia в новом смысле термина), — этим «между» теперь и займемся. Я думаю, что оба понятия — и платоновская epistrophê, и эта самая metanoia, которую условно можно назвать христианской, — не совсем подошли бы для описания той практики и той формы опыта, которые с таким постоянством обнаруживают себя и с таким постоянством упоминаются в текстах I—II веков. Вся эта подготовительная работа, все предосторожности,

предпринятые мной в связи с анализом обращения, сопоставлением epistrophê и metanoia, конечно же, непосредственно соотносятся с основополагающим текстом, написанным Пьером Адо двадцать лет тому назад.[40] Тогда на одном из философских конгрессов он сделал доклад об epistrophê и metanoia, по-моему, фундаментальнейший, в котором он говорил, что западная культура располагает двумя моделями обращения: моделью epistrophê и моделью metanoia. Epistrophê, утверждает он, это понятие, опыт обращения, подразумевающий возвращение души к своему источнику, движение, совершая которое она возвращается к совершенству бытия и снова занимает свое место в вечном порядке сущего. В некотором смысле образцом для epistrophê служит пробуждение и сопутствующая ему anamnêsis (припоминание) как главный способ проснуться. Открывают глаза, видят свет и обращаются к самому источнику света, являющему собой в то же время источник бытия. Такова epistrophê. Что же до metanoia, говорит он, то она строится по другому образцу, подчиняется другой схеме. Происходит полный душевный переворот, радикальное обновление, имеет место что-то вроде возвращения в детство, умирания и воскресения — опыт себя, обретаемый в отказе от себя. Из epistrophê и metanoia, из того, что они противостоят друг другу, Пьер Адо выводит неизменную полярность западного мышления, западной духовности и западной философии. Так вот, я думаю, что это противопоставление epistrophê и metanoia вполне продуктивно, что это и в самом деле очень удобная схема анализа обращения, как оно существует или как оно практиковалось и переживалось с самого возникновения христианства. И что в опыте того, что мы теперь можем обнять одним словом «обращение», эти два способа трансформации, преображения субъекта, действительно являют собой две фундаментальные формы. И все же я бы сказал так: если брать вещи в их диахроническом развитии, если прослеживать тему обращения на всем пути, начиная с античности, то мне кажется затруднительным выставлять эти две модели, две формы обращения, в качестве способа объяснения и понимания того, что происходило за время, прошедшее, грубо говоря, от Платона до христианства. Мне кажется, что если понятие epistrophê, будучи понятием платоновским или, возможно, пифагорейско-плато-

новским, действительно получило ясную разработку в платоновских текстах (стало быть, в IV веке до Р. Х.), то затем, я думаю, его элементы были глубоко переработаны позднейшим мышлением даже вне, собственно, пифагорейских и платоновских направлений. Эпикурейская мысль, мысль киническая, стоическая и т. д. попытались — и я думаю, им это удалось — представить обращение иначе, не следуя образцу платоновской epistrophê. И тем не менее в эту эпоху, о которой мы говорим, в эллинистической и римской мысли существовала другая схема обращения, отличная от схемы metanoia, той самой христианской metanoia, в основе которой лежит отказ от себя и внезапное, драматичное переворачивание всего бытия субъекта. Что бы я хотел теперь, после разговора о платоновской epistrophê и до того, как мы займемся христианской metanoia, так это поточнее определить, как понималось движение, призванное обратить субъекта к нему самому, направить его к себе или на путь возвращения к себе. Вот этим обращением, которое не есть ни epistrophê, ни metanoia, я и хотел бы теперь заняться. Я рассматриваю его в двух аспектах.

Во-первых, и как раз сегодня, я попытаюсь рассмотреть вопрос об обращении взгляда. Я хотел бы попытаться увидеть, как возникает в рамках общей темы обращения (обращения к себе) проблема «обращения взгляда на себя» и «познания самого себя». Поскольку это важно — обращать свой взор на себя, смотреть на себя самого, не спускать с себя глаз, все время держать себя в поле зрения, то можно подумать, что перед нами что-то очень похожее на императив «познай самого себя». И что призыв <...> «обрати свой взор на себя» как раз и предполагает самопознание субъекта. Когда Плутарх, Эпиктет, Сенека, Марк Аврелий говорят, что нужно посмотреть на себя, разобраться с собой, о каком типе знания, в сущности, идет речь? Призыв ли это сделать самого себя предметом <...> [познания? И «платоновский» ли это призыв? Не напоминает ли он те призывы, которые нам встретятся в позднейшей христианской и монашеской литературе*], призывы к бодрствованию, принимающие форму таких советов и предписаний как: обрати внимание на все образы и представления, могущие вой-

---

* Восстановлено по рукописи.

ти в твой дух; неустанно следи за каждым из движений твоего сердца, чтобы разглядеть в них знак или след искушения; постарайся установить, что из входящего в твой дух послано Богом, а что дьяволом или исходит от тебя самого; не замарань ли вожделением те из входящих в тебя образов, которые кажутся тебе самыми чистыми? Короче, здесь, в монашеской практике, мы имеем совсем другой тип обращения взгляда на себя, нежели платоновское обращение взгляда.[41] Вопрос, которым, по-моему, следует задаться, будет таким: когда Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий и другие выдвигают требование «посмотри на себя», идет ли речь о платоновском обращении взгляда: обрати свой взор на себя, дабы открыть в себе семена истины, или надо оборотиться на себя для того, чтобы напасть на след вожделения и разведать, вывести наружу тайны души (arcana conscientia)? Вот я и думаю, что и здесь перед нами ни то, ни другое, и что смысл призыва «обрати свой взор на себя» совсем особенный и отличный как от платоновского «познай самого себя», так и от требования монашеской духовности «разберись в себе самом». Что же все-таки означает «посмотри на себя» в текстах этих авторов — Плутарха, Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия и других? Я думаю, чтобы понять, что означает «обрати свой взор на себя», нужно для начала спросить: от чего надо отвратить свой взор, когда тебе велят обратиться на себя? Обратить взгляд на себя поначалу означает отвратить его от остальных. А это, в свою очередь, означает: отвернуться от вещей мира.

Во-первых: повернуть свой взор на себя — это отвернуть его от других. Отвернуть его от других, значит, повернуться спиной к повседневной сутолоке, перестать любопытствовать, подсматривать за другими и т. д. Вот очень интересный текст на эту тему, небольшой, как и все тексты Плутарха, немного банальный, может, и не столь уж глубокий, но, на мой взгляд, очень важный для понимания того, что же стоит за этим отворачиванием от других. Это трактат, который так и называется «О любопытстве» и в котором в самом начале вы встретите две метафоры, представляющие интерес. Плутарх говорит о городах. Он пишет: бывает, что города строятся как придется, в неподходящих местах, так что жить в них очень неудобно из-за ветров, продувающих их насквозь, из-за плохого освещения и

т. д. И вот наступает время, когда надо выбирать: то ли целиком переносить город, то ли перестраивать, делать перепланировку, сказали бы мы сейчас, разворачивая дома в ином направлении. И он употребляет именно глагол strephein.[43] Иначе развернуть дома, переориентировать их, по-другому сделать окна и двери. Или также, говорит он, можно срыть горы или возвести стену вокруг, чтобы ветер не дул в городе, причиняя неудобства жителям, подвергая их опасности. [Итак] переориентация города. Затем, немного ниже (в 515e) он говорит, прибегая к метафоре дома, что не надо, чтобы окна дома выходили на соседские окна. Во всяком случае, если и есть такие окна, которые выходят на соседей, то надо позаботиться закрыть их и, напротив, открыть те, что выходят на мужскую половину, гинекей, помещение для слуг, чтобы знать, что там творится, и все время следить за порядком. Так вот, говорит он, это-то и нужно сделать с самим собой: смотреть за тем, что делается у тебя, а не у других. Может показаться, по меньшей мере поначалу, что дело идет о замене знания о том, что делается у других, нездорового любопытства к другим, более внимательным рассмотрением себя. То же у Марка Аврелия, у которого вы многократно встретитесь с призывом: не беспокойтесь о других, гораздо важнее побеспокоиться о себе. Так, в II,8 вы находите такое положение: не знает несчастья тот, кто не заглядывает в чужую душу.[44] В III,4: «Не используй ту часть жизни, которая тебе отпущена на то, чтобы думать о том, чем занят другой».[45] В IV,18: «Ведь настоящий досуг — это когда смотришь не за тем, что сказал, сделал или подумал сосед, но только за тем, что делаешь сам (ti autos poiei)».[46] Стало быть, не смотреть, что там у других, но больше интересоваться собой.

Но посмотрим, в чем именно состоит это обращение взгляда и на что надо смотреть в себе, коль скоро на других уже не глядишь. Сначала напомним, что слово «любопытство» — это polupragmosunê, т. е. не столько желание узнать что-либо, сколько бестактность. Стремление вмешаться в то, что нас не касается. В начале своего трактата Плутарх дает очень точное определение этому: «philomatheia allotriôn kakôn».[47] Это желание, удовольствие узнать о том, что у кого-то что-то не так и что именно не так. Интерес к тому, что у другого не задается, не ладится. Удовольствие, извлекаемое из того, что узнаешь о его

ошибках. И потому Плутарх советует: не будьте любопытными. Это значит: вместо того чтобы заниматься чужими ошибками, займись собственными ошибками и недостатками своими hamartêmata.[48] Обратись к недостаткам, которые в тебе Но, фактически, когда следишь за развертыванием самого текста, замечаешь, что способ, которым надлежит совершать обращение взгляда от других на себя,[49] не исчерпывается тем, что ты ставишь себя самого на место другого в качестве объекта возможного или необходимого познания. Плутарх пользуется словами, которые обозначают именно замещение, отвод, он употребляет, например, слово perispasmos или metholkê. Но это замещение любопытства, в чем оно заключается? Нужно, говорит он, trepein tên psukhên (повернуть душу) к вещам, более приятным, нежели чужие беды или неудачи.[50] Что же это такое? Он приводит три примера и очерчивает три сферы.[51] Во-первых, гораздо лучше исследовать тайны природы (aporrêta phuseôs). Во-вторых, гораздо лучше читать написанное историками, хотя там описана куча гадостей и чужих несчастий. Но поскольку эти чужие несчастья отдалены во времени, злокачественного удовольствия здесь меньше. И наконец, третье. Надо удалиться в деревню и получать удовольствие от спокойного живительного созерцания того, что может тебя окружать, когда ты в деревне. Тайны природы, чтение истории, otium, как выразились бы латиняне, досуг в деревне — вот чем должно заместить любопытство. И вдобавок к этим трем вещам — тайнам природы, чтению истории, покою сельской жизни — надо присоединить упражнения. Плутарх советует следующие упражнения, излечивающие от любопытства: сначала тренировка памяти. Старая тема, вполне традиционная для всей античности, по меньшей мере начиная с пифагорейцев: непрестанно вспоминать все, что ты знаешь, все, что ты выучил.[52] Нужно — и тут он приводит поговорку — открывать свои сундуки,[53] т. е. регулярно в течение дня перебирать все выученное наизусть, припоминать важные изречения, которые ты мог прочитать, и т. п. Во-вторых, упражнение, состоящее в том, чтобы, прогуливаясь, не глядеть по сторонам. И особенно, предупреждает он, нельзя развлекаться, читая надписи на гробницах, оповещающие о жизни почивших, об их супружестве и т. п.: нужно смотреть прямо перед собой, примерно так, как

собака на поводке, приученная хозяином идти прямо, вместо того чтобы кидаться направо и налево. Наконец, в качестве еще одного упражнения, говорит он, нужно, когда случается что-то, возбуждающее твое любопытство, оставлять его неудовлетворенным. В точности как, впрочем, тот же Плутарх говорил, что очень хорошо упражняться, поставив перед собой самые вкусные и соблазнительные блюда, и не прикасаться к ним,[54]: как и Сократ также воздерживался, когда Алкивиад возлег с ним рядом; и еще, говорит он, нужно, к примеру, получив письмо и подозревая, что в нем важное известие, положить его рядом с собой и не вскрывать как можно дольше.[55] Таковы перечисляемые им упражнения в не-любопытстве (ne-polugramosunê): смотреть вперед, как собака на поводке, думать только об одном предмете и цели. Вы видите, стало быть, что Плутарх осуждает любопытство, желание знать, что там не так у ближнего, не потому, что это желание мешает увидеть, что творится во мне самом. То, что он противопоставляет любопытству, это не такая направленность духа или внимания, которая заставила бы меня попытаться отыскать в себе самом что-то дурное. Речь идет не об обнаружении каких-то слабостей, недостатков, прошлых ошибок. Если нужно отучиться от этого лукавого, недоброжелательного, злобного взгляда на другого, то для того лишь, чтобы смочь сосредоточиться и не отклоняться в сторону в своем движении к поставленной цели. Нужно сосредоточиться на себе самом. И это не значит разбираться в себе. Это упражнение способности концентрироваться должно направлять всю энергию и все внимание субъекта на то, чтобы внутренне собраться и идти к своей цели. Ни о каком раскрытии субъекта как обладающего какой-то суммой знаний, требующих истолкования и разгадки, речи нет. Именно так рассматривается у Марка Аврелия то, что противостоит polupragmosunê. Когда он говорит, что не надо обращать внимания на то, чем заняты другие, то это, по его словам, позволяет сосредоточиться на собственных действиях и идти к цели, не отвлекаясь.[56] И еще он говорит: это необходимо, чтобы не дать себя увлечь вихрю никчемных и скверных мыслей. Отвернувшись от других, ты лучше расслышишь внутренний голос.[57]

Итак, вы видите, и ниже я особо на этом настаиваю, что требуемое обращение взгляда как противовес нездоровому любо-

пытству к делам других не делает меня самого объектом анализа, разбирательства, рефлексии. Скорее, оно приглашает к концентрации на цели. Речь о том, чтобы хорошо разглядеть собственную цель. Речь о том, чтобы иметь перед глазами и отчетливейшим образом видеть то, к чему ты стремишься, ясно осознавать эту цель и то, что нужно для ее достижения, видеть возможности, которыми располагаешь. Нужно осознавать, в некотором смысле непрерывно, собственное усилие. [Речь не о том,] чтобы сделать себя предметом познания, узнавая себя себе неведомого, но о неусыпном и неустанном сознавании собственного стремления, ведущего тебя к цели. Именно то, что нас отделяет от цели, сама эта дистанция между нами и целью и должна быть предметом, но опять же не дешифрующего познания, а сознавания, бодрствования, внимания. Вы, стало быть, видите, что, конечно, здесь надо думать о чем-то вроде концентрации атлета. Надо думать о том, как настраиваются на бег, готовят себя к борьбе. О том жесте, которым стрелок из лука направляет стрелу в цель. Все это гораздо ближе к знаменитому упражнению по стрельбе из лука, которому, как вы знаете, придают такое значение, например, японцы.[58] Обо всем этом нужно думать гораздо раньше, нежели о чем-то похожем на дешифровку себя, вроде той, что вам встретится в монашеской практике. Создать вокруг себя пустоту, не дать себя увлечь, отвлечь никаким шумам, образам, никому из окружающих. Создать вокруг себя пустоту, думать о цели или, скорее, о том, что отделяет от нее. Воображать себе траекторию, которая соединит вас с тем местом, куда вы хотите прийти, с тем, к чему стремитесь. Вот на этой траектории, по которой вы движетесь от себя к себе, и надо сосредоточить все свое внимание. Только потому я и вижу перед собой себя, что между мной и мной еще есть расстояние, я вижу себя перед собой на некотором расстоянии от себя, и вот это, по-моему, и есть то, что должно быть предметом, результатом обращения взгляда, который поначалу был направлен на других; и теперь его нужно обратить, направить на себя, но именно не как на объект познания; надо увидеть расстояние, что отделяет меня от меня же, взятого как субъект определенного действия, располагающего какими-то средствами для его осуществления, но в первую очередь движимого самим императивом — достичь цели. И эта цель — я сам.

Вот что, я думаю, можно сказать об этом аспекте обращения взгляда на себя, [отличая его от] смотрения на других. Итак, в течение второго часа я попытаюсь показать вам, что означает, какую форму принимает перенос взгляда на себя, когда его противопоставляют смотрению на вещи и познанию природы. Итак, несколько минут отдыха, с вашего позволения.

Примечания

[1] «Une expression hellénistique de l'agitation spirituelle» («Об одном эллинистическом выражении духовного обращения»), Annuaire de l'École des Hautes Études, 1951, p. 3—7 (воспроизв. в: *Festugière A.-J.* Hermétisme et Mystique paienne. Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 251—255).

[2] «И никакой прекрасной привычки, ни внимания, ни обращения к самому себе (out' epistrophê eph'hauton) и наблюдения» (*Épictète*. Entretiens, III, 16, 15, éd. citée, p. 57 (Эпиктет, ук. соч. С. 180)); «Обратите внимание на самих себя (epistrepsate autoi), постигните общие понятия, которые вы имеете» (id., 22, 39, p. 75 (там же, с. 189)); «Или скажи мне, кто, слушая твое чтение или беседу, забеспокоился о себе или обратил внимание на самого себя, или, выйдя, сказал: „Метко задел меня философ. Больше не следует этого делать"?» (id., 24, 106, p. 110 (там же, с. 199)).

[3] См.: «Но главное, когда ты укоряешь кого-нибудь в вероломстве или неблагодарности, обратись к себе самому». *Марк Аврелий*. К себе самому. С. 133—134.

[4] *Plotin*. Ennéades, IV, 4.2.

[5] Об этом обязательстве обращения см.: Письма к Люцилию, 11,8; 53, 11; 94, 67.

[6] «А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе, чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо [...]. Как раз здесь и могло бы проявиться искусство обращения: каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека. Это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы». (La Républi-

que, livre VII, 518c—d // *Platon*. Oeuvres complètes, t. VII-1 / trad. E. Chambry, éd. citée, p. 151 (*Платон*. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 299)). Именно в неоплатонизме понятие epistrophê получает четкое концептуальное определение и становится основным (ср., например, у Порфирия: «Одно только существует спасение — обращение к богу (monê sôtêria hê pros ton theon epistrophê))» (À Marcella, 289N / trad. E. des Places. Paris, Les Belles Lettres, 1982, § 24, p. 120). В неоплатонизме понятие обращения получает онтологическое значение, а не только антропологическое. Это уже не приключения индивидуальной души, но онтологический процесс: в неоплатонизме всякое сущее есть то, что оно есть, лишь как «возвращающееся» к своему началу. См.: *Aubin P.* Le Problème de la conversion. Paris, Beauchesne, 1963, и A. D. Nock, Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford, Oxford University Press, 1933 (1961).

[7] Ср. лекцию от 6 января, второй час: отрывок из «Алкивиада» (127e), в котором Сократ, показывая Алкивиаду его неведение, убеждает его в необходимости заботиться о себе самом.

[8] О припоминании см. основополагающие отрывки из «Федра», 249b—c: «... ведь человек должен постигать [истину] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это и есть припоминание (anamnêsis) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу» (trad. L. Robin, éd. citée, p. 42 (*Платон*. Соч. В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 158)); из «Менона», 81d: «И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — а люди называют это познанием — самому найти и все остальное...» (*Platon*. Oeuvres complètes, t. III-2 / trad. A.Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 250—251 (*Платон*. Соч. М., 1990. Т. 1. С. 589)); из «Федона», 75e: «...по-моему, „познавать" означает восстанавливать знание уже тебе принадлежавшее. И, называя это „припоминанием" (anamimneskesthai), мы бы, пожалуй, употребили правильное слово» (trad. L. Robin, éd. citée, p. 31 (*Платон*. Соч. М., 1993. Т. 2. С. 30)).

[9] Тема «тело-могила» вводится Платоном как игра слов sôma (тело) и sêma (могила и знак) в «Кратиле», 400c, и в «Горгии», 493a: «... как-то я слышал от одного мудрого человека, что теперь мы мертвы, и что тело — наша могила» (*Platon*. Oeuvres complètes, t. III-2 / trad. A. Croiset, éd. citée, p. 44 (*Платон*. Соч. Т. 1. С. 533)); в «Федре», 250c: «...чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка — свой домик» (trad. L. Robin, éd. citée, p. 44 (*Платон*. Соч. Т. 2. С. 159)). На эту тему можно справиться у П. Курселя: *Courcelle P.* «Tradition platonicienne et Tradition chrétienne du corps-prison», Revue

des études latines, 1965, p. 406—443, et «Le Corps-tombeau», Revue des études anciennes, 68, 1966, p. 101—122.

[10] Это различение является основополагающим у Эпиктета, оно составляет нерв его учения, будучи абсолютной точкой отсчета; см.: Manuel и Entretiens, особенно I,1 и III,8.

[11] Тему paenitentia (латинский перевод metanoia) Фуко разбирал в курсе 1980 года (лекции от 13, 20 и 27 февраля), взяв за ориентир «De Paenitentia» Тертуллиана (ок. 155—225). В этих лекциях христианское обращение противопоставляется платоновскому и показывается, что, в то время как у Платона обращение было одновременным познанием истины как таковой и истины души как естественным образом связанной с первой, Тертуллиан, говоря о покаянии, различает доступ к Истине самой по себе (вера) и обнаружение истины, погруженной в темные глубины души (признание).

[12] См.: Le Souci de soi, op. cit., p. 82.

[13] См.: *Épictète*. Entrtiens, III,22,39; I,4,18; III,16,15; III,23,37; III,24,106 (Беседы Эпиктета. Цит.).

[14] См.: лекция от 17 февраля, второй час, разбор предисловия к III книге «Изысканий о природе» Сенеки (по поводу пребывания в рабстве у самого себя — servitus sui — и освобождения).

[15] «Я понимаю, Луцилий, что не только меняюсь к лучшему, но и становлюсь другим человеком (intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari)» (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. I, livre I, lettre 6,1, éd. citée, p. 16 (*Сенека*. Нравственные письма... Цит. С. 11)).

[16] «Я хочу, чтобы эта так быстро совершающаяся во мне перемена (tam subitam mutationem mei) передалась и тебе» (id., lettre 6,2, p. 17 (там же)).

[17] «А если вы еще не имеете такого обыкновения [считать за ничто вещи, от меня не зависящие], бегите ваших прежних привычек, бегите невежд, коли хотите когда-нибудь стать кем-то (*Épictète*. Entretiens, III, 15, p. 57).

[18] См. разбор этого места в лекции от 17 февраля, второй час.

[19] «Так и поступай, мой Луцилий! Отвоюй себя для себя самого (vindica te tibi)» (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. I, livre I, lettre 1,1, p. 3 (*Сенека*. Нравственные письма... Цит. С. 5)).

[20] «Спеши же, дорогой мой Луцилий, подумай, как бы ты ускорил шаг, если бы по пятам за тобою шли враги, если бы ты опасался, что вот-вот появится конный и пустится вдогонку убегающим. Так оно и есть: погоня настигает, беги быстрее, укройся в надежном месте (adcelera et evade)!» (id., lettre 32,3, p. 142 (там же, с. 60)).

[21] «Я удалился не только от людей, но и от дел (secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus)» (id., lettre 8,2, p. 23 (там же, с. 14)).

[22] Ср. тот же пример у Эпиктета, который говорит об этом символическом жесте, чтобы показать, что подлинная свобода — не в том, что тебя освободили, а в отказе от желаний: « — Так, значит, когда кто-то повернул своего раба перед претором, то не сделал ничего? [...] Что же, разве тот после всего этого не стал свободным? — Ничуть, как и не стал невозмутимым» (Entretiens, II, 1, 26—27, p. 8 (Беседы Эпиктета, цит., с. 95)).

[23] «...И сегодня вычитал у него [Эпикура] такие слова: „Стань рабом философии, чтобы добыть подлинную свободу". И если ты предался и подчинился ей, твое дело не будет откладываться со дня на день: сразу же ты получишь вольную (statim circumagitur). Потому что само рабство у философии есть свобода (Sénèque. Lettres à Lucilius, t. I, livre I, lettre 8,7, p. 24 (*Сенека*. Нравственные... Цит. С. 14)).

[24] *Marc Aurèle*. Pensées, VII,55 и VIII,38.

[25] «Разберись в самом себе, со всех сторон осмотри себя и проверь (excute te et varie scrutare et observa) [...]» (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. I, livre II, lettre 16,2, p. 64 (там же, с. 30)); «Так следи, нет ли [...] (observa te itaque)» (id., lettre 20,3, p. 82 (там же, с. 37)).

[26] «Буду теперь все время за собою наблюдать и проверять каждый мой день — дело весьма полезное. Оттого мы и становимся такими скверными, что никто не оглядывается на свою жизнь (nemo vitam suam respicit)» (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. III, livre X, lettre 83,2, p. 110 (там же, с. 170)).

[27] См.: лекция от 20 января, первый час.

[28] См. примечание 10 к данной лекции.

[29] «Так оставь пошлости, дорогой Павлин, и, раз уж жизнь тебя изрядно помотала, укройся, наконец, в более спокойной гавани» (О краткости жизни, XVIII,1 // *Sénèque*. Dialogues, t. II / trad. A.Bourgery. Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 74).

[30] См.: лекция от 24 февраля, второй час, о понятии «снаряжения» (paraskeue).

[31] См.: лекция от 20 января, первый час, по поводу therapeuein heauton.

[32] См.: Le Souci de soi, p. 82—83: ссылка на Сенеку (письма к Луцилию 32 и 75; О краткости жизни, V,3).

[33] См.: Le Souci de soi (p. 83—84), где Фуко, ссылаясь на Сенеку, противопоставляет отчуждающую voluptas и подлинную gaudium (или laetitia) себя: «[...] я хочу, чтобы радость не разлучалась с тобой, хочу, чтобы она рождалась у тебя дома. И это исполнится, если только она будет в тебе самом [...] стоит тебе раз найти ее источник — и она уже не убудет [...] стремись к истинному благу и радуйся лишь тому, что твое (de tuo). Но что есть это „твое"? Ты сам (te ipso), твоя лучшая часть»

(Lettres à Lucilius, t. I, livre III, lettre 23,3—6, p. 98—99 (Сенека. Нравственные... с. 43)).

[34] Ср., например, такое употребление: «Рассудив, что был некто, перс Кир, который подчинил себе очень много людей [...] мы решили, что должны признать (ek toutou dê ênagkazometha metanoein), что не невозможно и не так уж трудно повелевать людьми, если с умом взяться за дело» (*Xénophon*. Cyropédie, t. I, 1—3 / trad. M. Bizos & E. Delebecque. Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 2).

[35] «Но на следующий день пришло раскаяние (metanoia tis euthus en autois) и мысль о том, что принятое решение было опасным и жестоким» (*Thucydide*. La Guerre du Péloponnese, t. II—1, livre III, XXXVI,4 / trad. R. Weil & J. de Romilly. Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 22).

[36] «И вот так он будет прежде всего не поносящим самого себя, не противоречащим самому себе (makhomenos), не раскаивающимся (metanoôn), не терзающим себя (basanizôn heauton)» (*Épictète*. Entretiens, II,22,35, p. 101 (Беседы Эпиктета, цит., с. 144)).

[37] «И ты будешь корить себя и поносить (husteron metanoêseis kai autos seauto loidorese)» (*Épictète*. Manuel, 34 / trad. E.Brehier // Les Stoiciens, op. cit., p. 1126).

[38] *Marc Aurél*. Pensées, VIII,2 (p. 83).

[39] «Hê de metanoia hautê philosophias arkhê ginetai kai tôn anoêtôn ergôn te kai logôn phugê kai tês ametamelêtou zôês hê prôtê paraskeuê» (*Hiéroclès*. Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius, XIV—10, éd. F. G. Koehler. Stuttgart, Teubner, 1974, p. 66; этой цитатой я обязан Р. Гуле). В издании 1925 г. (Paris, L'Artisan du livre) М.Менье переводит: «Раскаяние, стало быть, есть начало философии, и воздержание от безрассудных слов и действий — это первое приготовление к жизни без угрызений» (p. 187).

[40] *Hadot P*. «Epistrophè et metanoia» // Actes du XI-e congrès international de Philosophie. Bruxelles, 20—26 août 1953, Louvain-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, vol. XII, p. 31—36 (см. также статью «Обращение», подготовленную для Encyclopaedia Universalis и перепечатанную в первом издании Exercices spirituels et Philosophie antique, op. cit., p. 175—182).

[41] В связи с выдвижением на первый план техник расшифровки тайн сознания в христианстве см.: лекция от 26 марта 1980 (последняя лекция года в Коллеж де Франс), где Фуко опирается на практики руководства сознанием у Кассиана.

[42] *Plutarque*. De la curiosité, 515 b—d / trad. J. Dumortier & J. Defradas, éd. citée, p. 266—267.

[43] «Так, мой родной город, развернутый к Зефиру, в полдень испытывал на себе всю силу солнечных лучей, исходящих с Парнаса; говорят, что его развернул (trapênai) на восток Шерон» (id., 515b, p. 266).

[44] «Нелегко найти человека, несчастного из-за невнимания к тому, что делается в чужой душе. Но что до тех, кто не наблюдает движений собственной души, — эти уж точно несчастны» (*Marc Auréle.* Pensées, II,8, p. 12).

[45] Pensées, III,4 (p. 20). Фраза заканчивается так: «разве что ты ставишь перед собой какую-нибудь полезную обществу цель».

[46] Pensées, IV,18 (p. 31).

[47] *Plutarque.* De la curiosité, 515d, § 1 (p. 267).

[48] Id., 515d—e (p. 267).

[49] «Отврати это любопытство от внешнего и направь внутрь себя» (Ibid.).

[50] «Каков же способ побега? Обращение (perispasmos), как было сказано, и переключение (metholkê) любопытства, направление своей души (trepsanti tên psukhên) преимущественно на достойные и приятные вещи» (id., 517c, § 5, p. 271).

[51] Id., подряд § 5,6 и 8, 517c до 519c (p. 271—275).

[52] «Они думали, что надо хранить и сберегать в памяти все, что им было преподано и сказано, и что надо приобретать познания так долго, как позволит способность учиться и запоминать, ибо это благодаря ей можно учиться и в ней можно сохранять выученное. Так что они очень уважительно относились к памяти и долгое время проводили, упражняя и развивая ее [...]. Пифагорейцы старались долго упражнять свою память, ибо нет ничего лучше для приобретения знаний, опыта и мудрости, чем способность запоминания» (*Jamblique*. Vie de Pythagore / trad. L. Brisson & A.-Ph. Segonds, éd. citée, § 164, p. 92).

[53] *Plutarque*. De la curiosité, 520a, § 10 (p. 276—277).

[54] *Plutarque.* Le Démon de Socrate, 585a / trad. J. Hani, éd. citée; ср. предварительный разбор текста в лекции от 12 января, первый час.

[55] De la curiosité, 522d, § 15 (p. 283).

[56] «Не остерегайся дурного знака, но следуй прямо к цели, не глазея по сторонам» (*Marc Auréle*. Pensées, IV, 18, p. 31); «Не давай себя отвлечь тому, что приходит извне! Найди время и выучись еще чему-нибудь хорошему и перестань метаться» (Pensées, II, 7, p. 12).

[57] «[...] пытаясь вообразить себе, что делает такой-то, что говорит, о чем думает, какие планы строит, и прочие подобные занятия, из-за которых ты отвлекаешься и не слушаешь внутреннего водителя. Надо, стало быть, стараться избегать проникновения в наши мысли безрассудного, напрасного и, в первую очередь, пустого и злобного» (Pensées, III, 4, p. 20).

[58] Напомним, что Фуко внимательно читал E.Herrigel; см.: Le Zen dans l'art chevaleresque du tir a l'arc (1978). Paris, Dervy, 1986 (этим указанием я обязан Д. Деферу).

Лекция от 10 февраля 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Общетеоретический план: веридикция и субъективация. — Познание мира и практика себя у киников: пример Деметрия. — Описание полезного знания у Деметрия. — Этопоэтическое знание. — Физиологическое познание у Эпикура. — Парресия эпикурейского физиолога.

Мы только что разобрали, что значило у Плутарха и Марка Аврелия выражение «отвратить свой взор и внимание от других и перевести их на себя». Теперь я хотел бы заняться вопросом, по сути дела гораздо более важным и обсуждавшимся гораздо чаще, — вопросом о том, что означает «отвратить свой взор от вещей мира и обратить его на себя». Это и в самом деле непростой, трудный вопрос, я задержусь на нем немного дольше в той мере, в какой он касается самого существа проблемы, которую я думал рассмотреть в этом году, — с некоторых пор я все собираюсь сделать это, — а именно, как устанавливается, фиксируется и определяется отношение между говорением-истины (le dire-vrai) (веридикцией[1]) и практикой субъекта? Или в еще более общем виде: как связаны и как сочетаются друг с другом говорение-истины и управление (собой и другими)? Это та проблема, к которой я пытался подступиться с самых разных сторон и точек зрения — в связи с

безумием, психическими заболеваниями, тюрьмами, преступностью и т. д. — и которую теперь, отталкиваясь от вопроса, поставленного мной относительно сексуальности, я хотел бы сформулировать по-другому, поточнее определить ее и одновременно слегка сместить по отношению к избранной ранее области, отступив к временам более далеким и древним. Я вот что хочу сказать: вопрос о том, как соотносятся между собой говорение-истины и управление субъектом, можно было бы теперь поставить, вы это видите, применительно к античной, дохристианской, мысли. И я хотел бы поставить его, имея в виду учреждение некоторого отношения себя к себе, чтобы показать, каким образом в рамках этого отношения себя к себе мог сложиться определенный тип опыта себя, характерный, мне кажется, для Запада, опыта, приобретаемого субъектом относительно себя, но равным образом и того опыта, который он может иметь или приобретать относительно других. Вот, стало быть, этот вопрос я и хочу рассмотреть в общих чертах. И вопрос этот — о том, как связаны между собой познание вещей и обращение на себя, — это то, о чем спрашивается в ряде текстов эллинистической и римской эпохи, о которых я хотел бы поговорить; он всплывает в связи со старой, очень старой темой, поднимавшейся уже Сократом в «Федре», помните, когда он говорил: так что же предпочтительнее: наука деревьев или наука людей? И Сократ предпочел науку людей.[2] Затем вы встречаете эту тему у сократиков, когда они, вторя друг другу, утверждают, что гораздо важнее и полезнее знать не тайны мира и природы, но самого человека.[3] С этой темой мы снова встречаемся в великих философских школах киников, эпикурейцев, стоиков, и вот тут я и хотел бы, так как и текстов больше, и они более обстоятельные, посмотреть, как ставится этот вопрос, как формулируется проблема. Начнем с киников. Потом перейдем к эпикурейцам и закончим стоиками.

Итак, киники. По крайней мере, киники, какими мы можем себе их представить по ряду свидетельств и косвенных указаний современников, переданных нам другими авторами. На самом деле отношение кинического движения или киников к вопросу о взаимосвязи познания природы и познания себя (возвращения к себе, обращения на себя) гораздо более слож-

ное, чем может показаться. Вспомним, к примеру, Диогена Лаэрция. Когда он описывает жизнь Диогена, он говорит, что Диоген был назначен воспитателем детей... не помню чьих.[4] Он занимался их образованием, включавшим преподавание всех наук, и смотрел за тем, чтобы они знали краткое — довольно точное и довольно безыскусное — изложение каждой науки и могли бы вспомнить его при случае в любой миг. Так что кинический отказ от познания вещей природы, несомненно, требует существенных оговорок. Напротив, для периода, о котором я говорю, т. е. для начала Римской империи, имеется, как вы знаете, довольно длинный текст, цитируемый Сенекой в «De Beneficiis» в VII книге, текст Деметрия, который был киническим философом и, скажем, прижился в Риме и освоился в аристократической среде.[5] Это тот знаменитый Деметрий, бывший доверенным лицом Трасеи Пета, а также свидетелем его самоубийства и, в некотором смысле, ответственным за философскую сторону дела: когда Трасея Пет вознамерился покончить с собой, он пожелал, чтобы Деметрий был при нем в последние минуты. Трасея отослал всех и завел с Деметрием разговор о бессмертии души. Так он, в конце концов, и умер, беседуя на сократический манер с Деметрием.[6] Итак, Деметрий — киник, но киник очень воспитанный, облагороженный. Сенека часто цитирует Деметрия и цитирует его, всегда нахваливая и с большим почтением. В отрывке, приводимом Сенекой, Деметрий начинает со слов о том, что надо всегда иметь перед собой образец — образ атлета. Эта тема, к которой надо будет вернуться, — я попытаюсь немного осветить ее, — возникает постоянно, но у киников, похоже, она играла более важную роль и имела большее значение, чем где бы то ни было.[7] Так вот, надо быть хорошим атлетом. Но что это такое, хороший атлет? Хороший атлет, говорит он, это совсем не обязательно тот, кто выучился всем возможным приемам, которые только могут понадобиться, или всем возможным телодвижениям. По сути, чтобы быть хорошим атлетом, достаточно научиться приемам — и только тем приемам, — которые на самом деле в ходу и чаще всего применимы в борьбе. И нужно очень хорошо знать эти несколько приемов, освоиться с ними, чтобы всегда иметь их в своем распоряжении и прибегать к ним, как только представится случай.[8]

Из этого примера, как кажется, можно вывести некий критерий полезности. Отбросим все познания, похожие на все эти более или менее красивые телодвижения, которым можно научиться, абсолютно бесполезные и не применимые в настоящих жизненных схватках. Оставим при себе лишь те, которые могут понадобиться, которые можно применить, легко использовать в разных обстоятельствах. Итак, повторю, похоже на то, что по самому своему содержанию знания делятся на бесполезные, те, что могли бы быть знанием внешнего мира, и полезные, напрямую связанные с человеческой жизнью. На самом деле, исходя из этого сравнения, надо посмотреть, как различает Деметрий то, что надо познавать и что познавать не стоит. Точно ли это просто разница в содержании: знание полезное и знание бесполезное; бесполезное — знание о мире, о внешних вещах, и полезное — знание человека и его удела? Посмотрим текст; цитируемый мной перевод уже давний, но это неважно. Там говорится: «Ты можешь не знать, какая сила поднимает Океан и возвращает его в свое ложе, ты можешь не знать, почему каждый седьмой год придает новое качество жизни человека [представление о том, что через каждые семь лет наступает новый период, человеческая жизнь круто меняется, и надо жить по-другому. — *М. Ф.*]; почему портик не сохраняет своих пропорций: если посмотреть издалека, его размеры сокращаются, а (если смотреть снизу) колонны сходятся вверху; почему близнецы, зачинаемые раздельно, рождаются вместе, одно ли зачатие дает начало двум существам или же они были зачаты дважды; почему так различны судьбы у родившихся в одно и то же время близнецов; почему жизненные перипетии так отдаляют их друг от друга, когда при рождении они так близки. Ты ничего не потеряешь оттого, что не знаешь вещей, познание которых нам заказано и не принесло бы пользы. Темная истина прячется в пропасти. И нечего нам сетовать на недоброжелательство природы. Ибо нам дается трудно открытие лишь того, открытие чего не приносит иных плодов, кроме самого открытия. А все, что может сделать нас лучше и счастливее, она поместила прямо перед нами и сделала доступным».[9] А вот перечисление того, что надо знать, в противовес бесполезным знаниям: «Если человек укрепился и противостоит случаю, если он пересилил страх, если в своих упованиях он не

пытается обнять бесконечность, но учится находить богатства в самом себе; если он обуздал ужас перед богами и людьми, убедившись в том, что нет смысла очень уж бояться людей, а бога совсем не надо бояться; если, презрев соблазны, которые столь же красят, сколь и портят жизнь, он понял, что смерть, не принося никакого зла, кладет конец множеству зол; если он отдался душой добродетели и легко находит дорогу к ней, когда бы она его ни призвала; если он смотрит на себя как на существо общественное, рожденное, чтобы жить в обществе; если он видит в мире общее пристанище для всех, если он открылся богам и живет всегда так, будто на него смотрят, — тогда, уважая себя больше всех [больше, чем кто-либо. — *М. Ф.*], укрывшись от бурь, он пребывает в полной невозмутимости и покое как приобретший все воистину полезные и нужные познания, а все остальное — лишь досужие забавы». [10]

Итак, перед вами перечень, список того, что знать бесполезно, и того, что полезно знать. Среди бесполезных познаний — причина приливов, причина семилетнего ритма, якобы управляющего человеческой жизнью, причина оптических иллюзий, знание того, почему рождаются близнецы и почему у них разные судьбы, когда они рождены под одним знаком, и т. д. Как видите, все эти вещи, которые бесполезно знать, — не какие-то далекие вещи какого-то далекого мира. Ну да, говорится о приливах, хотя, в конце концов, все это не так уж далеко от человеческой жизни. Фактически то, о чем здесь речь, например, о здоровье, образе жизни, семилетнем ритме, — все это имеет прямое отношение к человеческому существованию. Оптическая иллюзия — это вопрос об ошибках, о человеческих ошибках. Вопрос о близнецах и парадоксах, с ними связанных, о том, как это у рожденных под одним знаком могут быть разные судьбы, — это вопрос о назначении человека, о его свободе, о том, что в мире определяет нашу судьбу и тем не менее оставляет нам свободу. И все эти вопросы составляют перечень того, что необязательно знать. Вы, таким образом, видите, что дело тут не в противопоставлении далекого и близкого, неба и земли, тайн природы и вещей, касающихся человека. На самом деле, что отличает этот список вещей, знать которые бесполезно, что является их общим признаком, — это, на мой взгляд, вовсе не то, что они не имеют касательства к человеческой жизни.

Они ее касаются и даже очень. Объединяет их и делает бесполезными то, что все они, как видите, являются знанием причин. Причина рождения близнецов, причина семилетнего ритма, причина оптических искажений, а также приливов и отливов — вот то, в знании чего нужды нет. Ибо как раз эти причины природа и скрыла, явив нам их следствия. А по Деметрию, если бы природа сочла, что причины эти могут в том или ином плане иметь значение для человеческого существования, она бы их показала, сделала видимыми. Раз она их спрятала, то не потому, что существует некая запретная для познания зона. Просто природа говорит человеку, что познание причин этих вещей для него бесполезно. Это не означает, что совсем уж нет нужды знать об этих вещах и иметь их в виду. При желании можно узнать их причины. В известной мере их можно познать, как это выясняется в конце текста, где говорится: «Душе, которая уже укрылась в убежище, позволено иногда поблуждать в этих спекуляциях, более украшающих, нежели укрепляющих дух». Нужно сопоставить эти слова с тем, что сказано в середине и что я вам уже прочитал, а именно, что открытие таких вещей не приносит иного плода, кроме самого открытия. Стало быть, причины скрыты. И скрыты они потому, что знание их не приносит пользы. Оно не приносит пользы — это означает не запрет, но что познаваться они, если есть на то желание, будут только как что-то добавочное, когда душа, будучи in tutum retracto[11] (удалившись в надежное убежище, которое ей дает мудрость), сможет сверх прочего в качестве развлечения и ради получения удовольствия, как раз и заключающегося в открытии самом по себе, заняться поиском причин. Итак, удовольствие, приносимое образованностью, добавочное удовольствие, удовольствие бесполезное и поверхностное — вот чему учит нас природа, показывая, что нет нужды искать, нет смысла исследовать причины всех этих вещей, повторю, имеющих прямое отношение к нашей жизни. Именно это познание причин как занятие досужее, несерьезное изобличает, критикует и отвергает Деметрий.

И в связи с этим, что же знать следует? Что у нас мало поводов бояться людей и совсем нет причины бояться богов, что смерть не приносит какого-либо зла, что стезя добродетели всегда рядом, что к самому себе надо относиться как к сущест-

ву общественному, рожденному, чтобы жить в обществе. Это, в конечном счете, знание того, что мир — наше общее жилище, где люди собраны как раз для того, чтобы учредить эту общность. Как видите, этот набор знаний, который нужно иметь, никоим образом не входит в круг того, что можно было бы назвать и что было названо христианской духовностью arcana conscientia, тайниками сознания, глубинами совести.[12] Вы видите, Деметрий не говорит: пренебрегай знанием вещей внешних и пытайся распознать в точности, кто ты есть; разберись, какие у тебя есть желания, страсти, болезни. Он даже не говорит: устрой себе досмотр души (fais un examen de conscience). Он не предлагает какой-то теории души, не объясняет, в чем состоит человеческая природа. В содержательном плане он говорит об одном и том же: о богах, о мире вообще, о других людях. Обо всем этом он говорит, но никак не о самом индивидууме. Он не требует отвратить взор от внешних вещей и направить его внутрь себя. Он не требует перевести взгляд с природы на сознание, на себя самого, на глубины души. Он не хочет поставить на место тайн природы тайны сознания. Речь идет все время только о мире. Речь идет только о других. Речь идет только о том, что нас окружает. Просто говорится, что знать все это надо по-другому. О другой разновидности познания ведет речь Деметрий. И то, что он противопоставляет друг другу, — это два вида познания: одно — знание посредством причин, о котором он говорит нам, что оно бесполезно; и другой вид познания — какой же? Я думаю, что его можно назвать совсем просто: соотносящим знанием (savoir relationnel), потому что то, что здесь берут в расчет, когда говорят о богах, о других людях, о космосе и т. д., это как раз отношение (la rélation) между богами, людьми, миром, вещами мира, с одной стороны, и затем — нами. Именно выставляя самих себя неизменной точкой схождения всех этих связей, должно взирать на вещи мира, на богов и людей. Именно в ходе такого соотнесения всех этих вещей с самим собой может и должно развертываться познание. Соотносящее знание: такова, на мой взгляд, первая отличительная черта познания, ценимого Деметрием.

Это также такое знание, отличительная черта которого та, что оно без труда преобразуется (что, впрочем, и происходит в

тексте Деметрия) в предписание. Речь идет о том, говорит Деметрий, чтобы знать, что человеку не надо очень бояться людей и совсем не надо бояться богов, что надо презирать красоты, легкомыслие, которые не только украшают, но и извращают жизнь; надо бы ему знать, что «смерть, не принося никакого зла, кладет конец множеству зол». То есть это такие знания, которые, только лишь учредившись в качестве таковых, будучи сформулированными как истинные, тут же, одновременно и без всякого опосредования оборачиваются предписаниями. Это предписывающие констатации. Начала в обоих смыслах этого слова: в том смысле, что они заключают в себе основополагающую истину, из которой могут быть выведены все остальные, и в том, что они суть предписания, которым надлежит следовать в своем поведении, как бы обстоятельства ни складывались. Истины-предписания — вот с чем тут мы имеем дело. Стало быть, то, что надлежит познавать, — это именно отношения, связи человека с его окружением. То, что надлежит познавать, или, скорее, то, как это следует делать, — это некий модус познания, при котором то, что преподносится как истина, тут же и непосредственно оказывается предписанием.

И наконец, знания эти таковы, что однажды получивший доступ к ним, приобретший их, обладающий ими, тем самым уже поменял способ своего бытия, ибо, как он говорит, как раз приобретение их и делает человека лучше. И по той же причине, чтя самого себя более других, ускользнув от бурь, он достигает ничем не возмущаемого покоя. In solido et sereno stare: хранить ясность и невозмутимость.[13] Эти знания делают beati (блаженными),[14] и именно этим и отличаются они от «культурного декора». Культурный декор — это как раз что-то такое, что вполне может быть истинным, но никак не меняющим способ бытия субъекта. Стало быть, бесполезность отвергнутых Деметрием познаний никак, повторим, не определяется их содержанием. Она определяется способом познания, тем, что это — познание причин, отличающееся двумя особенностями или, скорее, недостатками, которые теперь можно определить по отношению к знаниям другого рода: во-первых, познания эти не могут сделаться предписаниями, им не свойственно быть прескрипциями; во-вторых, их приобретение не сказывается

на способе бытия субъекта. И напротив, превозносится такой род познания, который, требуя соотнесения всех вещей мира (богов, космоса, других людей и т. д.) с нами самими, допускает непосредственную транскрипцию знаний в прескрипции, и эти знания вносят изменения в то, что мы есть. Они изменяют человека, их приобретающего.

Я думаю, что это и есть одна из наиболее ярких и отчетливых особенностей того, что вообще отличает всю эту этику познания и истины, с которой мы встретимся в других философских школах, а именно, что межа пролегает, граница проводится, еще раз повторю, не между вещами мира и тем, что относится к природе человека; различие заключается в модусе познания и в том способе, каким то, что познается относительно богов, людей, мира, сможет повлиять на природу, я хочу сказать, на способ действий, на этос субъекта. У греков было такое слово, оно встречается у Плутарха, у Дионисия Галикарнасского тоже, очень интересное слово. Мы находим его в форме существительного, глагола и прилагательного. Это выражения или ряд выражений, включающих такие слова, как êthopoiein, êthopoiia, êthopoios. Ethopoiein означает сотворять этос, производить этос, изменять, преобразовывать этос, способ быть, модус существования индивида. Что касается êthopoios, то это что-то, могущее изменять модус бытия индивида.[15] <...> Сохраним за ним, если не возражаете, тот смысл, который мы находим у Плутарха, а именно сотворения этоса, образования этоса (êthopoiein); способности образовывать этос (êthopoios); формировать этос (êthopoiia). Так вот, мне кажется, что межа, цезура, разделившая поле познания, подразделяет познания, скажу об этом еще раз, не по их содержанию, не относит одни содержания к полезным, а другие — к бесполезным; что принимается в расчет, так это «этопоэтический» или нет характер знания. Когда знание, или познание, обретает некую форму, когда оно функционирует так, что оказывается способным сотворять этос, тогда оно полезно. И знание мира вполне полезно, оно может производить этос (и равным образом полезно знание других, знание богов). И это то, что отличает, что формирует, чем характеризуется то, что должно быть полезным для человека познанием. Как видите, эта критика бесполезного знания вовсе не отсылает нас к какому-то другому знанию, знанию с другим содержанием, под-

разумевающему познание нас самих или нашего внутреннего мира. Она говорит нам о другом функционировании того же самого знания внешних вещей. Познание себя, во всяком случае на этом уровне, никоим образом не тяготеет к тому, чтобы стать раскрытием тайников сознания, той экзегезой себя, в которую оно разовьется позже в христианстве. Полезное знание, знание, принимающее в расчет человеческое существование, — это модус соотносящего знания, одновременно утверждающего и предписывающего, способного производить изменения в способе бытия субъекта. И то, что мне кажется довольно очевидным в тексте Деметрия, я полагаю, можно найти с соответствующими изменениями в других философских школах, главным образом у эпикурейцев и пифагорейцев.

Теперь некоторые выдержки из эпикурейских текстов. Вы видели, что аргументация Деметрия, по существу, сводится к различению, к противопоставлению двух перечней не столько познаваемых вещей, сколько особенностей, определяющих две разновидности познания: одно — для украшения, оно отличает образованного человека, которому больше нечем заняться; и затем, знание, еще потребное тому, кто взращивает свое «себя», видит в этом цель жизни. Перечень, если угодно, чисто эмпирический. Напротив, у эпикурейцев вы встретитесь с понятием очень, я полагаю, важным в той мере, в какой оно подразумевает знание, или, скорее, способ функционирования знания, о котором можно сказать, что он — «этопоэтический», т. е. образует, формирует этос. Это понятие phusiologia. В самом деле, в эпикурейских текстах познание природы (познание природы, поскольку оно признано значимым) обычно называется phusiologia (если угодно, физиологией). Что же это такое — phusiologia? В Ватиканских сентенциях — это параграф 45 — вы найдете текст, в котором как раз дается определение «физиологии». Еще раз: phusiologia — это не некая область знания наряду с другими, это разновидность познания природы, поскольку оно существенно для практики себя. Итак, текст гласит: «Не хвастунов и краснобаев, не тех, кто выставляет напоказ свою ученость, предмет зависти для толпы, готовит изучение природы (phusiologia), но мужей ретивых и независимых, которые гордятся собственным достоянием, а не теми благами, что зависят от обстоятельств».[16] В тексте, стало быть, говорится:

phusiologia готовит (paraskeuazei) не хвастунов и краснобаев — ниже я немного скажу об этом, — не людей, выставляющих напоказ образованность (paideia), ту «культуру», которой завидует толпа. Это люди гордые и самодостаточные (autarkeis), которые гордятся благами, от них неотъемлемыми, а не тем, что зависит от обстоятельств и вещей (pragmata).

Как видите, в основе этого текста лежит классическая оппозиция, [первым термином которой выступает] «культура», — для ее обозначения Эпикур употребляет слово paideia, — «культурное» знание, им кичатся, выставляют напоказ, похваляются. Таким знанием обладают хвастуны (kompous), те, кто желают поднять себя в глазах других, будучи ничем. Эта самая paideia свойственна, как говорится в переводе, «краснобаям», умельцам по части слов. Это довольно точно: phônês ergastikous. Ergastikoi это ремесленники, те, кто производит что-то не для себя, но чтобы выгодно продать. Над чем же трудятся эти ergastikoi? Над phônê, над словом, поскольку оно есть шум, а не поскольку оно есть logos или разум. Я сказал бы, что это «изготовители слов». Вместо того чтобы работать на самих себя на уровне логоса, или разумного устроения речи, они вырабатывают с целью продажи слов определенные приемы выразительности, связанные с их звучанием. Получается paideia, определяемая как то, чем бахвалятся перед другими, как то, что производят мастера словесного шума. И, конечно же, это те, кем восхищается толпа, ради одобрения которой они и трудятся. Эта часть текста перекликается со многими другими известными нам текстами Эпикура. Когда Эпикур говорит: философствовать надо для себя, а не для Эллады,[17] он имеет в виду подлинное практикование себя, у которого нет иной цели, кроме себя самого. И он противопоставляет его поведению тех, кто, делая вид, будто занимается практикой себя, на самом деле думает только об одном: как бы выставить себя знающим и вызвать восхищение Эллады. Все это вкладывается в понятие, которое, как вы, впрочем, знаете, употреблялось в Греции в положительном смысле, — в понятие paideia.[18] Paideia — это что-то вроде общей культуры, обязательной для свободного человека. И вот эту самую пайдейю Эпикур отвергает как культуру хвастунов, производимую мастерами словесного шума, которым только и нужно, что одобрение толпы.

Что же противопоставляет Эпикур таким образом раскритикованной пайдейе? Он противопоставляет ей как раз физиологию. Phusiologia это совсем не то, что paideia. Чем же она отличается от пайдейи? Во-первых, если это уже не производство помпезных бахвалов, то чем она занимается, эта физиология? Она paraskeuei, т. е. она готовит. Итак, вот оно слово, на которое я уже обращал ваше внимание и к которому надо будет вернуться, — paraskeuê.[19] Paraskeuê — это снаряжение, та самая подготовка субъекта и души, которая вооружает их должным образом, снаряжает всем необходимым и достаточным на все случаи жизни. Paraskeuê — это именно то, что позволит отразить всевозможные атаки извне и соответствовать требованиям, выставляемым внешними обстоятельствами. Paraskeuê — это то, что позволяет одновременно настичь цель и остаться на месте, не упускать ее из виду, не отвлекаться ни на что. Итак, функцией phusiologia будет paraskeuein, снаряжение души всем необходимым для ее битв, для достижения цели, для победы. По сути своей она есть нечто противоположное пайдейе.

Снаряжая таким образом душу, phusiologia готовит — я перечитываю перевод — «мужей ретивых и независимых, которые гордятся собственным достоянием, а не теми благами, что зависят от обстоятельств». Разберемся со словами. Ретивые — это sobaroi, слово не очень частое, больше годится для обозначения своенравных животных, лихих быстрых коней, которых, по причине их крутого нрава, трудно заставить слушаться узды. Совершенно ясно, что этим словом обозначается, поначалу посредством отрицания, тот факт, что упомянутые мужи впредь, благодаря этой самой физиологии, не будут знать страха. Ими более не овладеет страх перед богами, которому, как вам известно, Эпикур придавал такое значение. Но, несомненно, речь идет о чем-то большем, нежели упразднение боязни. Phusiologia придает человеку отваги, смелости, особой неустрашимости, которая позволяет устоять не только перед множеством навязываемых ему верований, но и перед лицом опасностей, угрожающих его жизни, и авторитетом тех, кто хочет им повелевать. Отсутствию страха, отваге, некой строптивости, ретивости, если угодно, — вот чему научает физиология тех, кто ей выучивается.

Во-вторых, эти люди должны сделаться autarkeis. Здесь мы встречаем хорошо известное понятие autarkeia, автаркии. Это значит, что они более не будут зависеть ни от кого, кроме самих себя. Они станут contenti (довольными, удовлетворенными собой). Но это не то «довольство собой», как мы его понимаем. Эта удовлетворенность собой также складывается из отрицания и утверждения. Негация: подразумевается, что они не будут нуждаться ни в ком другом, кроме как в самих себе, но что в то же время они откроют в себе определенные возможности, в частности, способность испытывать удовольствие и влечение в том совершенном себе соответствии, которого они достигнут.

И наконец, третье воздействие этой физиологии: она дает возможность гордиться собственными достоинствами, а не теми благами, которые приходят извне. Это означает: производить знаменитые отбор и раздел, которые, как это хорошо известно, рассматривались эпикурейцами, а равно и стоиками, как главное дело жизни. Каждый миг и перед каждой вещью спрашивать себя и мочь сказать себе, зависит ли это от тебя или нет,[20] и полагать все свое достоинство, все свое удовлетворение, все самоутверждение по отношению к другим в умение распознавать то, что зависит от тебя, и устанавливать по отношению к тому, что зависит от тебя, полное, абсолютное и неограниченное господство. Phusiologia, каковой она предстает из текста Эпикура, это, как видите, не какая-то отдельная область знания. Это, пожалуй, знание природы, phusis, поскольку это знание может служить принципом человеческого поведения и критерием, вводящим в игру нашу свободу; и также, поскольку оно чревато преобразованием субъекта (исполненного страхами и ужасом перед природой, перед тем, что он выучил о богах и вещах мира) в свободного человека, в того, кто сам для себя стал источником неизменного и совершенного довольства.

То же самое определение phusiologia вы найдете в другой Ватиканской сентенции, в 29-й, где говорится: «Со своей стороны, я, пользуясь свободой слова, которая дается тому, кто изучает природу, предпочел бы всем пророчествовать о вещах полезных, даже если бы меня не суждено было понять никому, нежели, выражая согласие с принятыми мнениями, собирать обильные похвалы многих».[21] У меня не много времени на объ-

яснения. Хотел бы только остановиться на двух или трех моментах, кажущихся мне важными. Как видите, Эпикур говорит: «Со своей стороны, пользуясь свободой слова»... По-гречески это parrhêsia — я говорил вам, что надо будет вернуться к этому слову — в сущности, это не отсутствие запретов, не свобода мнений, но искусство: parrhêsia — это технический термин, техника, позволяющая учителю использовать должным образом в вещах истинных, которые он познал, то, что полезно, то, что помогает ему в работе с учеником. Parrhêsia — это некоторая способность, скорее, искусство общения врача с больным, учителя с учеником: это, если угодно, свобода игры, дающая право выбирать среди истинных познаний то, что нужно для преобразования, воспитания, выздоровления субъекта. И вы видите, что [в рамках] этой parrhêsia, на которую он притязает в качестве физиолóга, или того, кто познает природу, но использует это знание природы исключительно во благо субъекта, он, осуществляя свое право на свободу [слова], говорит: предпочитаю «пророчествовать всем людям о вещах полезных», чем «соглашаться с принятыми мнениями». «Пророчествовать о вещах полезных» — по-гречески это khrêsmôdein; важное слово. Как видите, Эпикур, упоминая оракула, указывает на тип речи, одновременно высказывающей истинное и должное, речи, раскрывающей истину и предписывающей. И он говорит: пользуясь моей свободой физиолога, этой физиологической parrhêsia, я предпочитаю походить на оракула, может быть, темно высказывающего истину, но одновременно предписывающего, чем разделять расхожее мнение, с которым, разумеется, согласны все, но которое на самом деле — и как раз потому, что оно разделяется всеми, — ни в чем не меняет самого субъекта. Высказывать профетически тем немногим, что могут понять истины природы, способные действительно изменить их способ существования, — вот в чем заключаются искусство и свобода физиолога. Это искусство сходно с пророчествованием. И оно также сближается с медициной по характеру своей цели и как преобразующее человека.

Такова phusiologia, и вы понимаете, почему следует различать полезное и бесполезное знание не по его содержанию, но исключительно по тому, обретает оно форму физиологии или нет. И начало текстов, представляющих собой смесь из эпику-

рейских фрагментов (письмо Геродоту и письмо Питоклу), убеждает в том, что это так. Вы знаете, что эти тексты относятся к физике, если угодно, к «теоретической» физике, где идет речь о метеорах, об устройстве мира, атомах, их движении и т. д. Так вот, эти тексты предварены совершенно ясными и четкими декларациями. Начало письма Геродоту гласит: «Я советую непрестанно упражняться в физиологии, эти упражнения обеспечивают мне совершенно безмятежную жизнь».[22] Итак, Эпикур настаивает на непрестанном упражнении в физиологии, но это познание природы нужно для того, чтобы достичь (и в той мере, в какой оно позволяет достичь) самой совершенной безмятежности. То же в начале письма Питоклу: «Надо убедиться в том, что познание небесных явлений не преследует иной цели, кроме атараксии и прочного доверия. В самом деле, в нашей жизни нам нет нужды ни в безрассудстве, ни в пустом мнении, но жизнь должна возобновляться без помех».[23] Познание метеоров, вещей мира, неба и земли, самое отвлеченное физическое знание не отвергается, вовсе нет. Но оно представлено и модифицировано в физиологии таким образом, что познание мира оказывается существенным элементом в практиковании субъектом самого себя, необходимой действующей и действенной составляющей работы над собой. Вот почему оппозиция между познанием вещей и самопознанием, как у эпикурейцев, так и у киников, никоим образом не может быть истолкована как оппозиция между познанием природы и познанием человека. Намеченное ими разделение и отказ признать важность ряда познаний связаны с изменением характера знания. То, что требуется, и то, в чем должно состоять знание важное и приемлемое, как для мудреца, так и для его ученика, это не некое познавание самих себя, не нацеленность на познание души, не превращение себя в объект познания. Это познание, направленное на вещи, на мир, на богов и людей, следствием которого, однако, должна быть модификация самого субъекта. Истина должна сказаться на субъекте. Но речь не о том, чтобы сделать субъекта предметом истинного высказывания. Это разные вещи. Вот что нужно уловить, и вот почему ничто в этих практиках себя и в том, как они артикулируются на основе познания природы и вещей, не может рассматриваться как предварение или набросок того, что позже будет

дешифровкой сознания, производимой самим сознанием, и само-экзегезой субъекта. Итак, в следующий раз поговорим о «самопознании и познании природы» у [стоиков].

Примечания

[1] Об этом понятии см.: Dits et Écrits, op. cit., N 330, p. 445, и N 345, p. 632.

[2] Отсылка к пассажу, в котором Сократ отвечает Федру, заметившему ему, что он не выходит за городскую стену: «Местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (*Platon*. Phèdre, 230d / trad. L. Robin, éd. citée, p. 7 (*Платон*. Соч. Т. 2. С. 138)).

[3] Историки обычно называют «сократиками» философов, современников Сократа и его друзей, считавших себя его непосредственными учениками. Среди наиболее известных можно упомянуть Антисфена (учителя Диогена-киника), отвергшего логику и физику ради этики, и Аристиппа из Кирены, также презревшего науки ради поисков начал счастливой жизни.

[4] Речь идет о детях Ксениада. Диоген Лаэрций пишет: «Эти дети выучили также много отрывков из поэтов, писателей, из самого Диогена, который составлял для них краткое описание и изложение каждой науки, чтобы им было удобнее запоминать их (Vie, doctrine et sentences de philosophes illustres, t. II / trad. R. Genaille, éd. citée, p. 17). Возможно, однако, что Фуко слишком доверился несколько вольному и часто неправильному переводу Женейа. В новом переводе (Vies et Doctrines des philosophes illustres, éd. citée) М.-О. Гуле-Газе сказано: «Эти дети выучивали наизусть многие отрывки из поэтов, писателей и из трудов самого Диогена; он учил их разным приемам быстрого и прочного запоминания» (VI, 31, p. 712).

[5] Ср. лекцию от 27 января, первый час, с. 170, прим. 41, о Деметрии.

[6] Об этой сцене, ее участниках и историческую справку см. ту же лекцию, прим. 42 и 43.

[7] Ср. лекцию от 24 февраля, второй час.

[8] «Великий боец, — говорит он, — не тот, кто в совершенстве знает все позы и все приемы, до которых почти никогда не доходит дело, но тот, кто хорошо и добросовестно выучился одному или двум из них и не упускает случая применить его, ибо играет роль не количество выученного, если выучено достаточно, чтобы побеждать; так и в нашей науке, есть много занимательного, но мало решающего» (*Sénèque*. Des Bienfaits, t. II, VII, 1,4 / trad. F. Prehac, éd. citée, p. 76).

[9] Фуко здесь пользуется старым, XIX века, изданием Сенеки: Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, éd. citée, Bienfaits, VII, 1, p. 246 («Bienfaits» здесь переведены М.Бейаром).

[10] Ibid.

[11] В латинском тексте: «in tutum retracto animo» («душа, уже укрывшаяся в убежище» (ibid.)).

[12] См. лекцию от 26 марта 1980 г.

[13] «Укрывшись от бурь, она пребывает в неизменном покое (in solido ac sereno stetit)» («Bienfaits», VII, 1, p. 246).

[14] «Все, что может нас сделать лучше и счастливее (meliores beatosque), она [природа] поместила прямо перед нами, под рукой» (ibid.).

[15] У Дионисия Галикарнасского встречается термин êthopoiia в смысле живописания нравов: «Я признал за Лисием эту столь замечательную способность, обычно называемую живописанием нравов (hetopoiian)» («Lysias» // Les Orateurs antiques / trad. G. Aujac. Paris, Les Belles Lettres, 1978, § 8, p. 81). Но у Плутарха он употребляется в смысле практическом: «Моральная красота [...] вовсе не формирует нрава (êthopoioun) того, кто созерцает ее, только лишь подражая» («Périclès», 153b // *Plutarque*. Vies, t. III, 2,4 / trad. R. Flageliere & E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 15).

[16] *Épicure*. Sentence 45 // Lettres et Maximes, éd. citée, p. 259.

[17] «Старея, ты делаешься таким, каким я советую быть, и ты сумел различить, что значит философствовать для себя, а что — для Греции (Helladi)» (*Épicure*. Sentence 76 // Lettres et Maximes, p. 267).

[18] О понятии paideia см. классические работы: *Jaeger W.* Paideia. La formation de l'homme grec. Paris, 1964 (второй том, специально посвященный изучению этого понятия у Сократа и Платона, опубликованный в Берлине в 1955 году, не был переведен на французский), а также *Marrou H.-I.* Histoire de l'education dans l'Antiquite, op. cit.

[19] См. лекцию от 24 февраля, второй час.

[20] См. данную лекцию, первый час, с. 252, прим. 10.

[21] *Épicure*. Sentence 29 // Lettres et Maximes, p. 255.

[22] *Épicure*. Письмо Геродоту, § 37 // Lettres et Maximes, p. 99.

[23] *Épicure*. Письмо Питоклу, § 85—86 // Lettres et Maximes, p. 191.

Лекция от 17 февраля 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Обращение на себя как завершенная форма заботы о себе. — Метафора мореплавания. — Искусство кормчего как парадигма правления. — Идея этики возвращения к себе: христианское отречение и крах попыток воссоздания этики себя в нашу эпоху. — Правление и отношение к себе как антитеза политике и субъекту права. — Обращение на себя без опоры на принцип самопознания. — Две заслоняющие модели: платоническое припоминание и христианская экзегеза. — Модель, отодвинутая в тень: эллинистическое обращение на себя. — Познание мира и познание себя в стоической мысли. — Пример Сенеки: критика образованности в «Письмах к Луцилию»; движение взгляда в трактате «О природе».

<...> [Я начал с того, что показал, как] попечение о себе — это почтенное занятие, впервые теоретически и систематически описанное в «Алкивиаде», — обрело свободу от особо близкой ему педагогики, как оно было выведено из подчинения политике и, таким образом, в итоге, перестало зависеть от условий, которыми было обставлено в «Алкивиаде», или, если угодно, в сократо-платоновской перспективе. Попечение о себе, стало быть, обрело форму всеобщего и безусловного принципа. Это означает, что «заботиться о себе» — уже не то, чем

следует заниматься в определенный период, в том возрасте, когда юноша становится взрослым мужем. «Позаботься о себе» — это правило, действующее на протяжении всей жизни человека. И, во-вторых, заботятся о себе уже не ради того, чтобы приобрести какое-то особенное положение внутри общества. Речь идет о человеке в целом, который должен, пока он жив, заботиться о себе, о себе как таковом. Короче, приходят к новому пониманию старого требования «заботиться о себе», к тому понятию, с которым я начал разбираться в прошлый раз, — к понятию обращения на себя. Надо, чтобы человек, весь целиком, обратился к самому себе и озаботился собой: eph'heauton epistrephein,[1] eis heauton anakhôrein,[2] ad se recurrere,[3] ad se redire,[4] in se redecere,[5] se reducere in tutum[6] (обернуться на себя, вернуться к себе, обратиться на себя и т. д.). Итак, вот вам целый набор выражений, латинских и греческих, на которых, я полагаю, стоит остановиться ради, по меньшей мере, двух из числа составляющих их компонентов. Во-первых, во всех этих выражениях присутствует идея реального движения (mouvement reel), реального движения субъекта по отношению к себе самому. Речь уже не просто о том, чтобы, как это было в идее, так сказать, «чистой» заботы о себе, обратить внимание на самого себя, обратить взор на себя или оставаться бодрствующим и бдительным по отношению к самому себе. Речь действительно идет о смещении (déplacement), о некотором перемещении — природа которого темна — субъекта по отношению к самому себе. Он, этот субъект, должен двигаться к чему-то такому, что есть он сам. Перемещение, траектория, усилие, движение — все это должно быть учтено, когда мы говорим об обращении на себя. И, во-вторых, в связи с этой идеей обращения на себя возникает тема возвращения, это тоже важная тема, запутанная, неясная, двусмысленная. Что это значит — «вернуться к себе»? Что это за круг, который надо описать, пируэт, который надо проделать вокруг чего-то такого, что, однако, вам не дано, а в лучшем случае обещано к концу жизни? Перемещение и возвращение — смещение субъекта по отношению к себе самому и возвращение к себе — вот эти два компонента, с которыми надо попробовать разобраться. И я думаю (в конце концов, считайте это пометкой на полях) тут есть некий троп, часто возникающий в связи с этими обраще-

ниями и возвращениями, важная метафора, на которой уж точно надо задержаться.

Это метафора мореплавания, заключающая в себе много смыслов. [Первое:] это, конечно, представление о некотором пути, действительном перемещении из одной точки в другую. Во-вторых, метафора мореплавания подразумевает, что это перемещение осуществляется по направлению к какой-то цели, что существует цель плавания. Эта цель — пристань, гавань, надежное убежище от всяких невзгод. В этой идее плавания также содержится представление о том, что гавань, куда плывут, это — и порт приписки, то самое место, откуда когда-то отчалили, родина. Путь к себе — всегда некая одиссея. Четвертая идея, сопряженная с этой метафорой мореплавания, — представление о трудностях возвращения в порт приписки, сам путь к этому столь желанному надежному пристанищу полон опасностей. На всем его протяжении морехода подстерегают случайности, грозящие крахом надежд и даже гибелью. Стало быть, это и есть тот путь, что ведет через какое-то число опасностей — известных и малоизвестных, изученных и плохо изученных и т. д. — к месту спасения. И наконец, говоря об этой метафоре плавания, надо, я думаю, отметить и то, что мысль о пути, который через опасности должен привести в спасительную гавань, предполагает, что для успешного его завершения и достижения цели требуются знание, сноровка, искусство. Сложное знание, которое будет одновременно теоретическим и практическим, а также знанием вероятностным (conjectural), и ближе всего такое знание, конечно же, искусству кормчего.

Идея судовождения как искусства, как ремесла, требующего одновременно теоретических знаний и практических навыков, идея, по-моему, важная, при случае ею надо бы заняться поближе, поскольку, по меньшей мере, три искусства очень часто уподобляются искусству кормчего: это, во-первых, медицина, во-вторых, политическое правление, в-третьих, распоряжение и владение собой.[7] Эти три рода деятельности (лечение, управление другими, управление собой) в греческой, эллинистической и римской литературе постоянно сравниваются с искусством кормчего. И на мой взгляд, метафора судовождения довольно точно очерчивает круг знаний и занятий, которые греки и римляне признавали родственными и для ко-

торых пытались учредить некую tekhnê (искусство, отработанную систему приемов, общих принципов и понятий): для государя, того, кто должен править другими, управлять собой, врачевать недуги города, граждан, свои собственные недуги, управлять собой, как управляют городом, избавляясь от недугов; для врача, советующего как лечить недуги не только тела, но и души. В конечном счете, перед вами целая связка, целый набор греческих и римских понятий, указывающих, по-моему, на один и тот же тип знания, один и тот же тип деятельности, один и тот же тип вероятностных познаний. Я думаю, что история этой метафоры могла бы быть прослежена вплоть до XVI века, как раз до той поры, когда новое искусство правления, поставившего во главу угла государственный интерес, окончательно разорвет узы, соединяющие управление собой с медициной и управлением другими, что, однако, не помешает искусству кормчего по-прежнему быть олицетворением занятий такого рода, а именно, управления.[8] Словом, из всего этого явствует, что в практике себя, как она складывается и формулируется на исходе так называемого язычества и в первые века христианской эры, это самое «себя» (le soi) оказывается, по сути, самоцелью, конечной точкой той ненадежной, иногда замыкающейся в круг дуги, что описывает каждый, следуя своим исполненным опасностей путем жизни.

Я думаю, что надо хорошо понимать историческое значение, которое могла иметь эта нормативная фигура возвращения к себе, и прежде всего особенности ее статуса в западной культуре. Потому что, если в эпоху, о которой я вам рассказываю, этот сюжет возвращения к себе обнаруживается без труда и вполне очевиден, то нельзя забывать и вот о чем. Прежде всего о том, что в христианстве как главном стержне христианской духовности мы встретимся, на мой взгляд, с определенным неприятием этой темы, с отказом, конечно, неоднозначным, от идеи возвращения к себе. Как-никак, в основании христианского аскетизма лежит представление о том, что именно отказ от себя составляет непременное условие доступа к иной жизни, к свету, к истине и спасению.[9] Не отрекшись от себя, не спасешься. Конечно, они двусмысленны, трудно постижимы — об этом мы еще поговорим — эти поиски спасения, главным условием которого выступает самоотре-

чение. Но, в конечном счете, я думаю, именно этим отказом от себя держится христианский аскетизм. Что же касается христианской мистики, то вам хорошо известно, что и она тоже, если не полностью захвачена, исчерпана, то, по меньшей мере, пронизана темой погружения в божественные глубины, утраты себя, своей индивидуальности, субъективности (sa subjectivité) в привилегированном и непосредственном отношении к Богу. Итак, если угодно, я думаю, что для всего христианства тема возвращения к себе гораздо чаще была темой, скорее, чуждой, нежели действительно воспринятой и усвоенной христианской мыслью. Во-вторых, полагаю, надо также отметить, что, начиная с XVI века, в европейской культуре тема возвращения к себе — одна из самых обсуждаемых. Но мне кажется, не стоит удивляться также тому, что тема возвращения к себе подверглась существенному — хотя и фрагментарному, выборочному — переосмыслению в целом ряде появившихся один за другим трактатов, но что ее разработка так и не достигла той степени единства и того размаха, которые отличали ее в эллинистической и римской древности. Никогда больше тема возвращения к себе не доминировала так безусловно, как в эллинистическую и римскую эпоху. Конечно, в XVI веке вам встретится настоящая этика себя, а также настоящая эстетика себя, кстати, откровенно возводимые к трудам греческих и латинских авторов, о которых я вам рассказываю.[10] Я думаю, что надо бы перечитать Монтеня под этим углом зрения — как попытку воссоздать некую эстетику и этику себя.[11] Я думаю, что и историю мысли XIX века можно было бы пересмотреть примерно с тех же позиций. И тогда, конечно, картина стала бы гораздо более сложной и противоречивой, менее однозначной. И все же во многом мышление XIX века может быть воспринято как трудное предприятие, как ряд попыток воссоздать этику себя. Возьмите, к примеру, Штирнера, Шопенгауэра, Ницше, дэндизм, Бодлера, анархистскую мысль и т. д. — перед вами целый ряд попыток, разумеется, очень разных, но, как мне кажется, порождающих один и тот же вопрос: возможно ли создание, воссоздание этики и эстетики себя? Какой ценой и при каких условиях? Не случится ли так, что этика и эстетика себя, в конечном счете, приведут, как это и случилось у Шопенгауэра, к последовательному отказу от себя? В конце концов, тут,

на мой взгляд, есть вопрос, целый ряд вопросов, которые могли бы быть поставлены. Так или иначе, но вот что я вам скажу: когда сегодня видишь, каким смыслом наделяются, или, точнее, обделяются выражения, весьма, однако, привычные, то и дело всплывающие в нашей речи, такие как прийти в себя, быть самим собой, не изменять себе и т. д., когда видишь, что за каждым из этих употребляемых сегодня выражений нет ни мысли, ни содержания, понимаешь, что нам не приходится слишком уж гордиться усилиями, положенными на воссоздание этики себя. И не исключено, что крах возобновляемых попыток воссоздать некую этику себя, череда более или менее тщетных, исчерпавших себя усилий, приведших лишь к тому, что мы все время пользуемся ее лексиконом и не можем связать с ним хоть какое-то содержание, породят резонное сомнение в самой возможности такой этики сегодня, и это при том, что ее создание — задача, по-видимому, насущная, главная, политически необходимая, если и впрямь, сопротивляясь политической власти, опереться на что-либо, кроме как на то, как ты сам к себе относишься, больше не на что.

Иными словами, я хочу сказать вот что: если вопрос о власти, власти политической, смещается в сторону более общего вопроса о правлении (gouvernementalité), понимаемом как стратегия властных отношений в самом широком смысле, не только политическом, итак, если под правлением понимается стратегическое поле властных отношений, взятых во всей их подвижности, изменчивости, обратимости,[12] то мне кажется, что рефлексия по поводу этого понятия правления не может не коснуться, теоретически или практически, субъекта, который определялся бы своим отношением к себе. В то время как теорию политической власти как института обычно связывают с юридической трактовкой субъекта права,[13] мне кажется, что анализ правления (а именно анализ власти как совокупности обратимых отношений) должен быть соотнесен с этикой субъекта, определяемого своим отношением к себе. Это попросту означает, что в этом способе рассмотрения, о котором я с некоторых пор толкую, все эти понятия: «власть», «правление», «управление собой и другими», «отношение к себе самому» выстраиваются в одну цепочку, вплетаются в одну ткань, и именно тут, в их контексте, и могут быть, на мой взгляд, внятно поставлены и вопрос о политике, и вопрос об этике.

Теперь, после разъяснений, которые могли показаться вам чересчур долгими и подробными, насчет того, какой смысл я вижу в этом анализе заботы о себе и отношения к самому себе, я хотел бы вернуться к поставленному в прошлый раз вопросу о том, что представляют собой отношения, завязавшиеся в рассматриваемый период между обращением на себя и познанием себя? Говоря проще и без обиняков, вопрос стоит так: с тех пор как предписание «заботы о себе» обретает размах, распространение, радикальность и безусловность «обращения на себя» («нужно обратиться на себя», «жить с оглядкой на себя, ища встречи с собой»), не получается ли, что с этой поры «обратиться на себя» означает отчасти или полностью перевести взгляд с других, с вещей мира на себя самого? Точнее, не подразумевает ли, в сущности, «обращение на себя» превращение «самого себя» в предмет познания, которым обращение и ограничивается? Или, помещая тот же вопрос в некую перспективу исторического преемства, можно спросить и так: нельзя ли усмотреть в этом эллинистическом и римском предписании обращения на себя исходную точку, в которой берут начало все те практики, все те формы познания, которые получат развитие в христианском мире, в мире современном (практики исследования сознания и руководства сознанием), [не являет ли оно собой] первую форму того, что позже уже можно будет назвать науками о духе, психологией, анализом сознания, psukhê и т. д.? Не укоренено ли сознание себя в христианском и затем, в современном смысле этого слова, там, в этом стоическом, эпикурейском, киническом и т. д. прошлом, с которым мы с вами пытаемся разобраться? Так вот, то, что я сказал в прошлый раз по поводу киников и эпикурейцев, доказывает, пожалуй, что все не так просто, и что то, что сложилось в те времена и приняло именно такие формы практики себя, это не познание себя, как мы его сейчас понимаем, и даже не изобличение себя (déchiffrement de soi), как это понимала христианская духовность. Сейчас я хотел бы ненадолго вернуться к этой точке, упомянутой в связи с киниками и эпикурейцами, но я хотел бы поговорить о стоиках, потому что думаю, что за всем этим стоит очень важная проблема, важная, во всяком случае, для меня, коль скоро речь идет о самой сути занимающих меня вопросов; ведь, по существу, вот о чем я спрашиваю: как мог возникнуть

во всей этой совокупности исторических феноменов и процессов, которую мы можем назвать нашей «культурой», вопрос об истине субъекта (la question de la vérité du sujet)? Как и почему беремся мы, какую цену мы заплатили за то, чтобы высказывать некую истину о субъекте, о том субъекте, который — не мы с вами, потому что это помешанный или преступник; о том субъекте, которого мы с вами составляем сообща, поскольку разговариваем, трудимся, живем; наконец, о том субъекте, каковым мы являемся непосредственно и по отдельности в случае — особенном — сексуальности?[14] Именно этот вопрос о конституировании истины субъекта в ее трех крупных формах я и пытаюсь поставить с упорством маньяка.*

Так или иначе, я хотел бы вернуться к этой точке несомненно важного исторического выбора, когда в эллинистической и римской культуре попечение о себе становится автономным, самоцельным занятием, сообщающим смысл всему существованию человека, — не то ли самое это время, на котором удобнее всего проследить, как складывался и какую словесную форму получал вопрос об истине субъекта? Еще раз прошу прощения за медлительность и занудство, но мне кажется, что здесь легко ошибиться. Сбивает с толку наличие и престиж двух грандиозных моделей, двух образцовых схем соотношения заботы о себе и познания себя, если угодно, обращения на себя и самопознания; эти модели, в конце концов, заслонили собой и отодвинули в тень все то, что могло быть особенного в той модели, которую я как раз и хотел бы рассмотреть, опираясь на киников, эпикурейцев и, в первую очередь, на стоиков. В тени оказалось то, что я удобства ради, просто чтобы дать чисто историческое имя и хронологический ориентир, назвал бы эллинистической моделью. Эта эллинистическая модель, анализом которой я хотел бы заняться с вами, используя тексты киников, эпикурейцев и стоиков, была, я полагаю, отодвинута в тень и скрыта для позднейшей культуры двумя другими мо-

---

* В рукописи это методологическое замечание завершается следующим уточнением: *если вопрос критики заключается в том, чтобы знать «при каких общих условиях истина может стать достоянием субъекта», то вопрос, который хотел бы поставить я, такой: какие особенные и исторически определимые преобразования должен был претерпеть сам субъект, чтобы начать высказывать истину о субъекте?*

делями — платоновской и христианской. И мне хотелось бы вывести ее из этой тени.

Так что же это такое — платоновская модель? Мы составили о ней общее представление с помощью «Алкивиада», напоминаю вам об этом. В этой платоновской схеме соотношение между заботой о себе и познанием себя устанавливается по трем основным пунктам. Во-первых, если нужно заботиться о себе, то по причине незнания. Человек чего-то не знает, но ничего об этом не знает, и вот он узнает (благодаря какой-то встрече, случаю, вопросу) о своем незнании и о том, что не знал, что не знает. Это и происходит в «Алкивиаде». Алкивиад — неуч в сравнении с соперниками. Вопросы Сократа открывают ему глаза на собственное незнание. Он понимает и то, что не знал о своем незнании, и, стало быть, должен заняться собой, чтобы возместить незнание, а лучше, покончить с ним. Это первый пункт. Именно незнание и открытие того, что не знаешь о своем незнании, побуждают заботиться о себе. Второй пункт. В платоновской модели попечение о себе, коль скоро в его необходимости убедились и в самом деле озаботились собой, будет заключаться, по существу, в «познании самого себя». Вся область заботы о себе перекрывается этим императивом самопознания, познания, которое, как вам известно, осуществляется в форме постижения душой своей собственной сути, когда она вглядывается в зеркало ума и узнает в нем себя. Это подводит нас к третьему пункту соотношения заботы о себе и самопознания в платоновской схеме: припоминание (réminiscence) происходит как раз на стыке заботы о себе и познания себя. Душа постигает, что́ она есть, припоминая, что́ она видела. И душа вновь обретает доступ к тому, что она видела, припоминая, что́ она есть. Можно сказать, что́ платоновское припоминание сводит в одно целое душевное движение самопознания и познание истины, заботу о себе и возвращение к бытию. Это была платоновская модель.

Вопреки ей — или параллельно, или, лучше, с опозданием — складывается, начиная с III—IV вв., христианская модель. Надо бы сказать «аскетико-монашеская», а не вообще христианская. Но для начала назовем ее «христианской». Эта христианская модель, о которой я вам расскажу, если будет время, подробнее, — каковы ее особенности? Думаю, можно

сказать, что в этой модели познание себя сложным образом увязано с познанием истины, как она дана в Писании через Откровение; самопознание нужно потому, что постичь Слово могут лишь чистые сердцем, но нельзя очиститься, не познав себя, а приступить к очищению сердца и самопознанию можно, лишь восприняв Слово. Стало быть, они обратимы, самопознание, познание истины и попечение о себе. Если хотите спастись, нужно принять истину, как она дана в Писании и явлена в Откровении. Но вам не постичь истины, если вы не занялись собой и не очистили сердца. И наоборот, очищающее самопознание возможно лишь при условии, что вы уже утвердились в истине, истине Писания и Откровения. Эта обратимость и составляет, на мой взгляд, одно из главных отличий во взаимоотношениях заботы о себе и самопознания в христианстве. Во-вторых, в христианстве это познание себя осуществляется с помощью техник, направленных главным образом на то, чтобы рассеять наваждения, опознать искушения, гнездящиеся в душе и сердце, и отвести опасность совращения. И все это посредством особого искусства истолкования тайных движений души и происходящих в ней процессов, происхождение, сущность и направленность которых подлежат выяснению. Необходима, стало быть, экзегеза себя, самоистолкование. Это вторая главная характеристика отношений между познанием себя и заботой о себе в христианской модели. Наконец, в-третьих, познание себя в христианстве не так однозначно нацелено на возвращение к себе в ходе припоминания, на обретение истины, которую душа когда-то видела, и подлинного бытия; если и возвращаются к себе, то, как я только что вам сказал, главным образом для того, чтобы от себя отречься. Итак, в христианстве мы получаем схему отношений между познанием себя и заботой о себе, артикулирующуюся вокруг трех главных пунктов: обратимость истины Писания и самопознания, экзегетический метод самопознания и, наконец, цель, каковой является самоотречение.

Обе эти грандиозные модели — платоническая и христианская, или, если угодно, модель припоминания (le modèle de la réminescence) и модель истолкования (le modèle de l'éxègese) — в силу их огромного исторического авторитета заслонили собой другую модель — ту, которую я и хотел бы рассмотреть с

вами. Престиж этих двух великих моделей легко объясняется тем, что именно они (модель припоминания и модель истолкования) противостояли друг другу в течение всех первых веков истории христианства. Не надо забывать, что платоновская модель, построенная на теме припоминания, т. е. на отождествлении заботы о себе и самопознания, была в своей основе воспринята на границах христианства, внутри и вне его, тем странным движением, которое получило название гносис, различными гностическими течениями.[15] Во всех них мы и впрямь обнаруживаем одну и ту же схему, которую в целом можно считать «платоновской», — представление о том, что познание сущего и узнавание себя это одно и то же. Для гностика вернуться к себе и вспомнить истину — одно и то же, и как раз в этом плане все гностические движения оказываются более или менее платоническими. В противовес этой гностической модели, разрабатываемой на границах христианства, христианская церковь (и как раз монашеские аскетизм и духовность сыграли здесь свою роль) разработала экзегетическую модель, которая нужна была для того (или, во всяком случае, таким был результат), чтобы раз и навсегда отделить от себя гностические движения, и влияние которой на саму христианскую духовность заключалось в том, что познанию себя был придан экзегетический смысл распознавания природы и истоков происходящего в душе, вместо того чтобы понимать самопознание как обретение себя в ходе припоминания. Я полагаю, что обе эти великие модели — платоновская и христианская, или, если угодно, модель припоминания субъектом себя самого и модель истолкования субъектом себя самого, — вместе наличествовали в христианстве, и христианством они были переданы всей дальнейшей истории западной культуры.

Что я хотел бы вам показать, так это то, что наряду с этой великой платоновской моделью, — сохранявшейся до конца античности, восстановившей свое влияние начиная со II—III вв., моделью, которая обнаружилась на границах христианства и получила развитие у гностиков, долго остававшихся, если угодно, привилегированными собеседниками христианства, желавшего и сразить их, и вернуть в лоно истины, — и моделью экзегетической, христианской духовностью и аскетизмом, существовала еще и третья схема. Та самая, что была

введена в действие и развернута в последние века до нашей эры и в первые века нашей эры. Она не была ни припоминанием, ни истолкованием. В отличие от платоновской модели, она не приравнивала заботу о себе к познанию себя, в ней попечение о себе не исчерпывалось познанием себя. Напротив, в ней всячески подчеркивалась и выделялась роль заботы о себе, по крайней мере, сохранялась ее автономия по отношению к познанию себя, которому, вы это увидите, все же отводилось определенное, хотя и ограниченное место. Во-вторых, в отличие от христианской модели, эллинистическая модель вовсе не была нацелена ни на экзегезу себя, ни на самоотречение; наоборот, в ней заметно стремление учредить себя самого в качестве чаемой цели. Наряду с платонизмом и христианством возникло и существовало на протяжении всего эллинистического и римского периода некое искусство себя, которое, конечно же, так и осталось бы для нас незначительным эпизодом, окончательно задвинутым в тень двумя заслонившими его собой великими моделями, — предшествующей и последующей, какой-то ископаемой диковиной в нашей культуре, если бы — оценим парадоксальность ситуации — именно в рамках этой самой эллинистической модели (не платонической и не христианской) не сложилась некая мораль, мораль требовательная, строгая, ограничительная, суровая. Мораль, изобретенная вовсе не христианством, потому что христианство как всякая старая добрая религия — это не мораль. Христианство — это религия, и какая тут мораль. Так вот, именно этой моралью воспользовалось христианство, поначалу как откровенно внешней опорой (см. Климент Александрийский[16]), а потом оно ее освоило, переработало, приспособило к своим нуждам при помощи практик, которые и были теми самыми практиками истолкования себя и отречения от себя. Итак, на уровне, если угодно, практик себя имеется три крупные модели, следовавшие в истории одна за другой. Модель, как я говорил, «платоновская», центр тяжести которой составляет припоминание. Модель «эллинистическая», где все строится на отношении к себе как самоцели (l'autofinalisation du rapport à soi). И «христианская» модель, основанная на экзегезе себя и самоотречении. Эти три модели следуют одна за другой. Первая и третья в силу исторических причин, которые я попытался

обрисовать, мешают нам разглядеть ту, что между ними. Но тем не менее в рамках этой промежуточной эллинистической модели, основанной на отношении к себе как самоцели, на обращении на себя, сложилась некая мораль, которая была унаследована, воспринята, усвоена христианством и переработана им во что-то такое, что ныне мы именуем — неправомерно — «христианской моралью»,[17] и что в то же время имеет отношение как раз к истолкованию себя. Строгая мораль эллинистической модели была воспринята и подверглась переработке с помощью техник себя, которые определялись требованиями экзегезы себя и отказа от себя, характерными для христианской модели. Вот, если угодно, коротко о той исторической перспективе, в которую мне хотелось бы поместить все эти факты.

А теперь займемся, наконец, эллинистической моделью, в центре которой — «обращение на себя», и попытаемся очертить место, отводимое в ней познанию себя. Правда ли, что «обращение на себя» подразумевает, формулирует некое задание — всегда стоящую перед нами фундаментальную задачу познания того, что мы назвали бы человеческой субъективностью, душой, внутренним миром, сознанием и т. д.? Я попытался показать вам на некоторых кинических текстах, по крайней мере на одном из них, на тексте Деметрия, а также на кое-каких эпикурейских текстах, что если самопознание и было важным компонентом «обращения на себя», то это познание себя, во-первых, никоим образом не было альтернативой познанию природы. Вопрос не стоял так: либо мы познаем природу, либо самих себя. Во-вторых, [я попытался показать, что], наоборот, познание себя находило себе место в рамках общего сюжета «обращения на себя» как раз в зависимости от того, какие взаимоотношения завязывались между познанием природы и познанием себя. «Обращаться на себя» — это также некоторым образом познавать природу.

Теперь я хотел бы поставить тот же вопрос в связи со стоиками, коль скоро, как вы знаете, вопрос о познании природы занимает у стоиков важное место и имеет для них большее значение, во всяком случае, большее, чем для киников, я уж не говорю об эпикурейцах. Несколько упрощая, можно сказать так: да, у стоиков, как и у киников и, кстати, у эпикурейцев, мы

встречаемся с традиционным критическим отношением к тому, что считается бесполезным знанием, и с предпочтением любых знаний, наук, искусств, правил, имеющих отношение к человеческой жизни. Что всякое нужное нам знание должно быть знанием, упорядоченным сообразно tekhnê tou biou (искусству жизни), — тема общая как для стоика, так и для эпикурейца или киника. Вплоть до того, что в некоторых течениях стоицизма, называемых в кавычках «еретическими», встречаются резкие слова в адрес того, что могло бы быть познанием мира или природы, или, во всяком случае, сильное его ограничение. Конечно, прежде всего вспомним знаменитого Аристона из Хиоса,[18] это тот самый Аристон, о котором, как вам известно, Диоген Лаэрций говорил, что он отменил физику и логику (физику потому, что она выше нас, логику потому, что она не для нас).[19] Для Аристона имеет значение одна только этика, причем, как он говорил, не разного рода предписания (правила поведения, мудрые советы и т. д.) составляют философию, но несколько общих моральных принципов, некоторое число dogmata,[20] коль скоро разум в состоянии сам по себе, не нуждаясь в каких-либо иных наставлениях, без ссылок на природный порядок, разобраться в том, что надо делать в каждом случае. Аристон из Хиоса придерживается, если угодно, крайних взглядов, потому что на самом деле стоицизму не так уж свойственно такое недоверие к познанию природы и отторжение его как знания бесполезного. Вам хорошо известно, как строго систематически увязывала стоическая мысль этику с логикой и физикой, соотнося их с космологией и со всей совокупностью размышлений о мировом порядке. Так что стоицизм, даже независимо от его общетеоретических оснований, оказался на деле, иногда косвенным образом, иногда гораздо более непосредственно, связанным со всей совокупностью познавательных начинаний. Великие энциклопедии натуралистов I—II вв., огромная медицинская энциклопедия Галена испытали сильное влияние стоической мысли.[21] <...*> Но я полагаю, что вопрос стоит так: что хотят сказать этим стоики, когда настаивают на необходимости упорядочить всякое зна-

---

* Слышно лишь: «... разделяет ли стоицизм знания на полезные и бесполезные?»

ние сообразно tekhnê tou biou: направить взор на себя, одновременно видя в этом обращении и переводе взгляда на себя возможность охватить взглядом все мироздание, узрев его общий порядок и внутреннее устройство? Так вот, чтобы понять, как стоики выходят из этого затруднения, — направить взгляд на себя и в то же время охватить им все мироздание, — мне понадобятся два текста. Пожалуй, мне следует воспользоваться рядом выдержек из Сенеки, и, если останется время, я почитаю вам кое-что из Марка Аврелия.

Начнем с Сенеки. У Сенеки вы найдете — я только их упомяну, не задерживаясь, — целый ряд фрагментов, выдержанных в совершенно традиционном духе. В одних говорится о тщеславии тех, кого больше соблазняет роскошь библиотек и возможность похвастаться книгами, чем знакомство с их содержанием. Интересно замечание в «De Tranquillitate» об Александрийской библиотеке, где, как он говорит, сотни тысяч томов собраны лишь ради того, чтобы удовлетворить царское тщеславие.[22] Другой ряд высказываний, на которых я также не задержусь, это обычные советы ученику в первых письмах к Луцилию[23]: не надо слишком много читать, не надо хвататься за все книги подряд, не надо разбрасываться. Просто взять одну или две книги и постараться углубиться в них, а углубившись, обратить внимание на ряд афоризмов в них, подобных тем, которые сам Сенека часто будет заимствовать у Эпикура и предлагать Луцилию как тему для размышления, некоторым образом изымая их из первоначального контекста. Это размышление, это упражнение в истине, к которому я на днях вернусь, чтобы рассказать о нем,[24] не предполагает перетряхивания культурного багажа в целях обозрения всех накопленных познаний. В согласии с очень давней греческой техникой оно отталкивается от некой сентенции, высказывания, которое одновременно излагает истину и содержит предписание, описывает и предписывает. Оно — повод для углубленного размышления, а не для образовательного экскурса в разные сферы знания. Третий ряд цитат: тексты, направленные на критику обучения, обучения бесполезного и вредного, которым занимается традиционная педагогика. Тексты, которые также касаются места, отводимого различным знаниям при обучении детей или при получении образования, называемого философ-

ским. В длинном 88-м письме вы имеете полную разборку, ряд соображений по поводу свободных искусств и ненадежного и бесполезного, во всяком случае, чисто инструментального характера знаний, которые получают при обучении свободным искусствам. Итак, перед вами целый ряд текстов, но не о них я сейчас хотел бы поговорить.

Я хотел бы взять текст, где Сенека использует то самое энциклопедическое знание о мире, которому стоицизм всегда придавал важное, сугубо положительное значение, утверждая одновременно, что надо обратить взоры на себя самого. Разумеется, это «Изыскания о природе», довольно длинное и важное сочинение, которое Сенека написал уже после своей отставки, стало быть, где-то в шестидесятых годах.[26] Он написал его будучи уже не у дел, в то время, когда в качестве духовного наставника Луцилия регулярно отправлял ему письма, огромное число писем-наставлений. Он пишет эти свои «Изыскания» в то же время, что и письма к Луцилию, он их ему пересылает, так что некоторым книгам «Изысканий» в качестве предисловий предшествуют письма Луцилию. И тогда же, в то же самое время он пишет «Трактат по этике».[27] Вы знаете, что «Изыскания о природе» представляют собой что-то вроде грандиозной попытки обойти весь мир, описать небо и землю, траектории планет, течения рек, объяснить, что такое огонь, метеоры и т. д. И, кроме того, все это упорядочено так, чтобы воспроизвести некий ритм, чередование нисхождения и восхождения: в первой книге говорится о небе, во второй — о воздухе, в третьей и четвертой — о реках и водах; в пятой — о ветре; шестая, с которой начинается восхождение к небесам, повествует о метеорах. Так вот, в этой великой книге изысканий о природе, в которой обозревается весь мир, есть по меньшей мере два или три места, где Сенека спрашивает, зачем это нужно, писать о вещах, в конце концов, столь далеких от нас. И это как раз сопроводительные письма, которые были отосланы Луцилию. Речь идет о предисловии в первой книге «Изысканий», которое служит общим введением к трактату, и еще об одном из отправленных текстов; это что-то вроде введения к третьей части трактата, приблизительно делящего текст пополам. Есть и еще письма-предисловия, например, к четвертой книге, где говорится о лести; его пока оставим. Я хотел бы

взять эти два сопроводительных письма, те, что служат введением к первой и к третьей частям. Начну с предисловия к третьей части,[28] потому что как раз в этом письме Сенека все еще задается вопросом, он сам себе его задает: чем же это, в конце концов, я занимаюсь, зачем мне, каков я есть, браться за такую книгу — книгу, смысл и задачу которой он очень точно определяет в двух предложениях: речь в самом деле, говорит он, идет о том, чтобы mundum circuire (обойти весь мир), а во-вторых, выведать его causas secretaque (причины и тайны). Обойти мир и дознаться до его скрытых причин и глубоких тайн — вот чем он и впрямь хочет заняться.[29] Так какой же в этом, спрашивает он, смысл? Зачем это нужно? Вот отсюда, с этих слов — я хочу обойти весь мир, я хочу узнать его причины и тайны — начинается цепочка суждений, которую для удобства можно поделить на четыре звена.

Во-первых, возраст. Я хочу обойти мир, я изыскиваю его причины и тайны, но я, говорит Сенека, senex, стар. Этим вводятся, а точнее, снова поднимаются хорошо известные нам вопросы и темы, например, тема старости, помните, мы уже говорили об этом: надо спешить, надо как можно скорее прожить жизнь. Сенека, как и вообще стоики, считает, но Сенека вкладывает сюда свой особенный смысл, что надо как можно скорее закончить жизнь.[30] Надо торопиться туда, где можно поставить точку. Не потому, что кончилось твое время, а потому, что жизнь исполнилась. Надо пройти путь как можно скорее, на одном дыхании, не деля его на пробеги, сбивающие с ритма. Надо прожить жизнь как можно скорее, на одном дыхании достичь идеальной точки идеальной старости. Сенека возвращается здесь к этой теме, и ее звучание усилено тем, что ко времени написания «Изысканий» он действительно стар. Он стар, и он потерял время. То время, говорит он, которое он посвятил vana studia, ненужным, пустым занятиям науками, а также потерянное из-за того, что слишком много в его жизни было годов, male exemptae, дурно употребленных, впустую потраченных. Отсюда, говорит он (из того, что я так стар и что я потерял столько времени), проистекает необходимость labor, необходимость трудиться,[31] работать, и как можно проворнее, с наибольшей скоростью, velocitas.[32] Но в чем состоит эта работа, с которой надо теперь спешить из-за того, что и возраст под-

жимает, и времени много потрачено? Надо, говорит он, освободиться от забот об имении, которое далеко от хозяина, и заняться достоянием, гораздо более близким. Ему-то я и должен отдаться весь. Но что это за ближайшее мне имение, как не я сам? Пусть, говорит он, «sibi totus animus vacet», дух принадлежит целиком себе. Это самое выражение «sibi vacare» (заниматься собой, быть свободным для себя) вы встретите в других текстах Сенеки, в частности, в 17-м письме: «si vis vacare animo», если хочешь, чтобы твоя душа была свободна...[33] Итак, не заниматься далекими вотчинами, заниматься имением более близким. Это имение — я сам. Нужно, говорит он, «ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat» (обратиться, хотя бы под самый конец, к самосозерцанию).[34] Здесь речь не о бегстве мудреца, не об уединении, а о беге времени. Сносимые временем к конечной точке жизни мы должны успеть обернуться и посмотреть на себя. Итак, все ясно указывает на то, что единственное, чем Сенека в его возрасте, при той спешке, velocitas, к которой вынуждает его бег времени, должен заняться, то, над чем он должен трудиться, — это он сам.[35] Раз он должен заниматься собой, то чем он не должен заниматься? Всем остальным? Да, если угодно. Но что это такое, все остальное?

Как раз здесь и начинается второе звено цепочки. Можно подумать, что, дойдя до этого места, Сенека скажет: раз уж я должен заниматься только собой, а не далекими вотчинами, то ну ее, эту природу, метеоры, звезды и пр. Однако ничего подобного. Он говорит совсем не это. Он говорит: от истории — вот от чего надо мне отвернуться. От истории, рассказывающей о чем? — Об иноземных царях, их приключениях, подвигах, завоеваниях. От всего того, что, по сути дела, только и есть, что история царей, превращенная в панегирик история бед и страданий. И какая разница, страданий ли, причиняемых народам, или страданий, причиняемых народами, — ибо, чем еще кормят нас хроники, которые мы читаем под видом славной истории царей? Но ведь вместо того чтобы рассказывать о чужих страстях, как это делают исторические писатели, гораздо похвальнее умерять и побеждать собственные.[36] Не о том надо осведомляться, что уже было сделано, чем историки и занимаются, а о том quid [faciendum] (что надлежит делать).[37] Наконец, в-третьих, читая эти истории, легко принять за великое

то, что таковым не является, и составить ложное представление о подлинном величии человека, видеть его в одних только победах, всегда непрочных, и в фортуне, всегда изменчивой. Все эти выпады против истории также вполне согласуются с тем, что говорится во многих других текстах Сенеки, в частности, в письмах к Луцилию, датируемых тем же периодом, где время от времени многословию хроник и восхвалению некоторых великих людей, к которым Сенека питал особую неприязнь, в данном случае к Александру, противопоставляется настоящий exemplum, исторический пример, смысл которого вовсе не в том, чтобы подражать иноземным царям; исторический exemplum хорош тем, что дает автохтонные (римские) образцы, показывает истинные черты величия, не ослепляющие всех блеск и могущество, а то, как отдельные люди умели владеть собой. Пример скромности Катона, также пример Сципиона, который оставил Рим ради того, чтобы обеспечить свободу городу, и скромно, без шума удалился на виллу, есть и другие примеры.[38] Итак, есть в этой критике истории и рассказов о великих событиях и великих людях момент, пример, вид знания, от которого и в самом деле надо отвернуться, решившись заняться собой. Вы видите, что отворачиваться надо не от познания природы, а от этой формы исторического знания, которая не учит на примерах, от исторической хроники.

И теперь третье звено цепочки. Коль скоро история не в состоянии преподать нам примеры истинного величия, то в чем оно? Это Сенека и объясняет, и это, говорит он, то, чего надо добиваться. «Какое из человеческих дел главное? Наполнить моря кораблями, водрузить знамена на берегах Красного моря, блуждать по океанам в поисках неведомых земель, когда ведомых уже не хватает для беззаконий? — Нет, но увидеть все, видимое очам духа, и подчинить себе пороки, ибо нет победы более великой. Нет числа тем, кто владел народами и городами; тех, кто владел собой, можно перечесть по пальцам. Так что же главное? — Вознестись духом над угрозами и обещаниями фортуны; ничего не полагать достойным надежды. Да и что есть у нее такого, чего ты мог бы возжаждать? Ты, который, обращаясь от божественных собеседований к делам человеческим, всякий раз омрачался так, будто с яркого солнца погружался в густую тень. Так что же главное? — Быть в силах

весело переносить невзгоды; что бы ни случилось, принимать все так, словно ты хотел, чтобы оно случилось. Ведь ты и должен был бы хотеть, зная, что все происходит по божественному повелению: плакать, стонать и жаловаться — значит отпасть от бога. <...> Так что же главное? — Подняться духом высоко над случайностями; помнить, что ты человек, чтобы, если ты будешь счастлив, знать, что это ненадолго, а если несчастлив — знать, что перестанешь им быть, как только перестанешь считать себя таковым. Так что же главное? — Знать, что душа твоя — у края губ и готова отлететь; благодаря этому становятся свободными не по праву квиритов, а по праву природы».[39] Во всем этом перечне — я пропустил некоторые пункты, но это неважно — легко распознать хорошо известные принципы. Во-первых, величие в том, чтобы побеждать пороки, — это принцип владения собой. Во-вторых, важно быть твердым и спокойным в несчастьях и неудачах. В-третьих, — я пропустил этот пункт, ну да ладно, — речь шла об обуздании желаний.[40] Иначе говоря, надо одолеть трех традиционных противников: внутреннего врага, победить свои пороки и врагов внешних — превратности судьбы и соблазны. Так что же главное [в-четвертых]? — Стремиться к стяжанию не преходящих благ, но bona mens.[41] Это значит, что надо обрести цель, счастье и высшее благо в себе самом, в своем собственном духовном устроении, в качествах своей души. И наконец, в-пятых, важно жить так, чтобы легко дышалось, чувствовать, что душа твоя — у края губ и готова отлететь. Итак, за описанием трех врагов человека следует определение последней цели, каковой является bona mens, и ее критерия: критерием того, что кто-то действительно достиг требуемых качеств и полноты отношения к себе, будет его готовность умереть.

Возникает вопрос — коль скоро мы добрались до того места, где говорится о том, что нужно делать, когда ты уже стар, что надо спешить потрудиться на себя и над собой, — насколько совместимы эти соображения со всем тем, чем занимается автор в самих «Изысканиях о природе», как они могли проскользнуть в это произведение о воздухе, воде, метеорах и т. д., и как Сенека управляется с противоречием, в котором он оказался и которое сам же и обозначил в самом начале текста, когда сказал: я хочу обойти мир, выведать его тайны и раскрыть

причины вещей, но я уже стар. Этот вопрос я и хотел бы теперь рассмотреть. Итак, с вашего позволения, две-три минуты отдыха, и затем я попытаюсь на основе этого и других текстов Сенеки показать вам, каким образом и в самом деле получается так, что все эти традиционные цели стоической морали не просто совместимы, но только и могут быть достигнуты не иначе как ценой познания, познания природы, каковое одновременно есть познание мира в целом. Прийти к себе можно, лишь обойдя великий круг земель. Это то, что, я думаю, можно найти в ряде текстов Сенеки, которыми мы с вами теперь займемся.

Примечания

[1] «Если кто из вас, отступив от всего, относящегося к внешнему миру, обращен к своей свободе воли (tên proairesin epestraptai tên hautou)...». *Эпиктет*. Беседы. 1,4,18. С. 47; «Обратите свое внимание на самих себя (epistrepsate autou eph'heautous)». Беседы, III, 22, 39. С. 189: «Затем, если ты будешь рассматривать, как это касается тебя самого (epistrephês kata sauton) и станешь доискиваться, к какой области относится случившееся, то тотчас вспомнишь: „Это относится к области того, что не зависит от свободы воли, того, что не мое"». Там же, 24. 106. С. 209.

[2] «Уединенных мест (anakhôrêseis) ищут в деревне, на берегу моря, в горах; и ты тоже в высшей степени склонен к таким вещам. Но все это говорит о великой простоте духа, ибо независимо от твоего выбора ты в любое время можешь отступить в самого себя (eis heauton anakhôrein)». (*Marc Aurèle*. Pensées, IV, 3, éd. citée, p. 27).

[3] «Пороки давят, окружают со всех сторон, не дают ни выпрямиться, ни поднять глаз, чтобы увидеть истину. Они погружают, заталкивают в страсть и уже никогда таким людям не прийти в себя (numquam illis recurrere ad se licet)». (*Sénèque*. De la brèveté de la vie, II / trad. A. Bourgery, éd. citée, p. 49).

[4] Ср. 15-е письмо к Луцилию.

[5] «Притом надо чаще уходить в себя (in se recedendum est)». (*Sénèque*. De la tranquillité de l'ame, XVIII, 3 // Dialogues, t. IV / trad. R.Waltz, éd. citée, p. 103); «Она [добродетель] не теряет величия, даже если, отовсюду изгнанная, уходит в себя (in se recessit)» (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. III, livre VIII, lettre 74, 29, éd. citée, p. 46 (*Сенека*. Нравственные письма... Цит. С. 142)).

[6] «И все же, насколько это возможно, будем избегать не только опасностей, но и неудобств и скроемся под надежной защитой (in tutum nos reducamus), исподволь обдумав, как можно прогнать то, что внушает страх». (Lettres à Lucilius, t. I, livre II, lettre 14,3, p. 53 (*Сенека*. Нравственные письма... Цит. С.25)).

[7] Можно напомнить, что kubernêtês, кормчий, тот, кто отвечает за то, как и куда плывет корабль, в латыни стало gubernator (см. статью gubernator/kubernêtês в «Dicctionnaire des antiquités greques et romaines», под ред. E. Saglio, t. II-2. Paris, Hachette, 1926, p. 1673—1674). Впрочем, медицинское искусство довольно часто сравнивается с искусством мореплавателя у Платона (ср.: «Алкивиад», 125e—126a; «Горгий», 511d—512d; «Государство», 332d—e, 341c—d, 360e, 389c, 341c—d, 360e, 389c и 489b и т. д.). Но именно в длинном отрывке из «Политика» (297e—299c) уподобляются друг другу искусства медицины, плавания и политического правления (это тот самый диалог, который Фуко разбирал, с тем чтобы отделить городское правление от сельского, в своей лекции в Коллеж де Франс 15 февраля 1978 г.). Однако источником этих сравнений кормчего с врачом остается «Медицина древних» Гиппократа: «С врачами, по-моему, дела обстоят, как с кормчими. Пока все спокойно, никто не замечает их ошибок» (trad. A.-J. Festugiere, éd. citée, p. 7). Следы этой аналогии прослеживаются вплоть до Квинтилиана: «Точно так же и кормчий хочет благополучно привести судно в гавань; но если судно сносит ветром, он уже ничем не управляет и повторяет одно: лишь бы мне удержать руль. Так и врач: он рассчитывает исцелить больного; но если тяжесть недуга, кондиции больного или какие-либо другие обстоятельства препятствуют успешному излечению, если только он все делал правильно, врач остается верен задачам врачевания» (Institution oratoire, t. II, livre II, 17, 24—25 / trad. J.Cousin. Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 95).

[8] Об основах современного государства см. лекции в Коллеж де Франс от 8 и 15 марта; а также Dits et Ecrits, op. cit., N 255, p. 720—721 и IV, N 291, p. 150—153.

[9] Ср. лекцию от 26 марта 1980 г. в Коллеж де Франс, где рассматривается схема христианской субъективации, в которой производство истины о себе связано с отказом от себя: я прихожу к истине о себе только для того, чтобы от себя отказаться.

[10] О жизни как произведении искусства (эстетика существования) см. лекцию от 17 марта, первый час, и также ниже, примечание 14.

[11] Ср. такие же заявления в Dits et Écrits, IV, N 326, p. 410.

[12] Анализ власти в терминах стратегии (в противовес юридической модели) см. в Dits et Écrits, III, N 169, p. 33 и N 218, p. 418—428.

[13] О критике юридического понимания власти см. классический текст Фуко в La Volonté de savoir. Paris, Gallimard, 1976, p. 177—211;

«Il faut défendre la société». Cours au Collège de France, 1975—1976, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana. Paris, Gallimard/Seuil, 1997, passim; Dits et Ecrits, IV, N 304, p. 214 и N 306, p. 241 (Русский перевод: *Фуко М.* Воля к знанию // М. Фуко. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 97—269).

[14] О том, что сделано Фуко в этом плане (образ безумца в «Истории безумия» и сумасшедшего в «Надзирать и карать») см.: Dits et Écrits, IV, N 295, p. 170; N 306, p. 227; N 345, p. 633; N 349, p. 657.

[15] О гностиках см. лекцию от 6 января, первый час, с. 38, прим. 49.

[16] По поводу воспроизведения отрывков из Мусония Руфа в «Педагоге» (II,I0) Климента Александрийского см., к примеру: *Foucault M.* Le souci de soi, op. cit., p. 198. Фуко часто обращался к классической работе М. Спаннё (M. Spanneut) Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris, Éd. du Seuil, 1957.

[17] О том, насколько правомерно вести речь о «христианской морали» см. начало лекции от 6 января, первый час.

[18] Неверный ученик Зенона, Аристон из Хиоса, не довольствуется тем, что отвергает логику (бесполезную) и физику (недоступную); сторонник радикального морализма, который заключается в утверждении, что кроме добродетели все остальное имеет равную цену (постулат безразличия, делающий излишними особые наставления). Некоторые считают, что именно его книги побудили Марка Аврелия обратиться к философии. См. сведения об этом философе, приводимые К. Гераром (C. Guérard) в Diccionnaire des philosophes antiques, éd. citée, p. 400—403.

[19] «Физику и логику он отменил, утверждая, что первая выше нас, а вторая не для нас и одна только этика нас касается» (*Diogène Laerce.* Vies et Doctrines des philosophes illustres, livre VII, 160, «Ariston» / trad. s. dir. M.-O. Goulet-Gaze, éd. citée, p. 884; (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. С. 317). Сенека представляет его таким же в письмах к Луцилию (89,13 и 94,2)).

[20] Вот что говорит о нем Сенека: «Некоторые принимают эту часть философии, что дает особые наставления (praecepta) человеку в каждой роли и, не стремясь придать стройность всему в его жизни, советуют мужу, как вести себя с женою, отцу — как воспитывать детей, хозяину — как управлять рабами; прочие же части философии они оставляют как витающие за пределами нашей пользы, — как будто можно дать совет касательно части, не постигнув прежде всей жизни в целом. А вот Аристон Стоик, наоборот, считает эту часть легковесной, не проникающей глубоко в сердце. Ей, со всеми ее наставлениями, по-

могают, по его словам, в наибольшей мере основоположения философии (decreta philosophiae)». (Lettres à Lucilius, t. IV, livre XV, lettre 94, 1—2, p. 66 (*Сенека*. Нравственные... Цит. С. 219. Расхождения русского и французского переводов связаны с тем, что текст испорчен и С. А. Ошеров переводит по конъектуре Швейгехойзера, см. прим. на с. 372. — *Прим. перев.*)).

[21] Труд по медицине Галена из Пергамы (129—200) внушителен: он насчитывает десятки тысяч страниц и охватывает все медицинские науки своего времени. Быстро переведенный на арабский, он вплоть до Ренессанса считался непревзойденным. Во II веке можно упомянуть также работы Элиана из Пренесты (de Préneste, 172—235), компиляции естественнонаучных и исторических знаний (Histoire variée, Caractéristique des animaux). И наконец, из латиноязычных авторов упомянем огромную «Естественную историю» Плиния, датируемую I веком, а также книги Кельса.

[22] «Сорок тысяч томов сгорели в Александрии. Пусть другие расхваливают этот роскошный памятник царской щедрости, как это сделал Тит Ливий, назвавший его лучшим произведением вкуса и заботливости царей. Что до меня, так я не вижу здесь ни вкуса, ни заботы, а только разгул словесности, но я неправ, говоря о словесности, попечение о ней не имеет к этому отношения: эти прекрасные собрания служили только тщеславию» (*Sénèque*. De la tranquillité de l'ame, IX, 5, éd. citée, p. 90).

[23] Рекомендации относительно чтения даются главным образом во втором письме (Lettre à Lucilius, t. I, livre I, p. 5—7 (Нравственные... Цит. С. 6)).

[24] См. лекцию от 27 февраля, второй час, и лекцию от 3 марта, первый час.

[25] Lettres à Lucilius, t. III, livre XI, lettre 88 (p. 158—172 (Нравственные... Цит. С. 190—197)).

[26] О датировке «Изысканий о природе» см. лекцию от 20 января, первый час и прим. 27 к этой же лекции.

[27] Именно в последних письмах к Луцилию (106,2; 108, 39; 109,17) говорится о работе над Moralis philosophiae libri, что позволяет отнести ее примерно к 64 году.

[28] Фуко снова пользуется здесь старым изданием Сенеки (Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, éd. citée, p. 434—436).

[29] «Я вполне понимаю, Луцилий, лучший из мужей, сколь велико дело, которому я, старик (senex), пытаюсь сейчас положить основание, решившись обойти весь мир, докопаться до его причин и до его тайн (qui mundum circuire constitui, et causas secretaque ejus eruere) и предоставить их любознательности других» (id., p. 434 (*Сенека*. Философские трактаты. Цит. С. 250)).

[30] См. лекцию от 20 января, второй час.

[31] «Успею ли я постичь столь многое, собрать столь рассеянное, разглядеть столь сокровенное? Старость должна бы мне воспрепятствовать, представив мне с укоризною в бесплодных занятиях растраченные годы (objectit annos inter vana studia consumptos). Тем крепче поднажмем, и пусть труд возместит ущерб, нанесенный дурно истраченной жизнью (damna aetatis male exemptae labor sarciat)». (Questions naturelles // Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, p. 434 (Сенека. Философские трактаты. Цит. С. 250—251)).

[32] «Сделаем так, как случается иногда в пути: кто вышел позже, наверстывает упущенное быстротой (velocitate)» (ibid. (там же, с. 351)).

[33] «Если хочешь, чтобы душа твоя была свободна (vacare animo), будь или беден, или подобен бедному». (Lettres à Lucilius, t. 1, livre II, lettre 17,5, p. 68 (Письма... С. 32)).

[34] В издании Les Belles Lettres сказано иначе: «ad contemplationem sui saltem in ipso fine respiciat» (в переводе Ольтрамара: «в эти последние минуты [дух] занят лишь рассмотрением того, что он есть». (Questions naturelles, t. I, p. 113).

[35] «Прибавим ко дню ночь, отбросим дела, освободимся от забот об имении, лежащем далеко от хозяина; пусть дух принадлежит целиком себе; обратимся, хотя бы под самый конец, к самосозерцанию (sibi totus animus vacet, et ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat)» (место, цит. выше, прим. 33).

[36] «Не лучше ли искоренять свои беды, чем передавать потомству чужие?» (ibid. (там же, с. 251)).

[37] «Насколько лучше задаваться вопросом, что следует делать (quid faciendum sit), а не что сделано» (ibid. (там же, с. 252)).

[38] Об осуждении хроник об Александре и превознесении exemplum — образцового поведения Катона или Сципиона см. письма 24, 25, 86, 94, 95, 98, 104 Сенеки к Луцилию. Сенека представляет Катона идеалом мудрости в трактатах «О стойкости мудреца», VII,1 и «О провидении», II,9.

[39] Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, p. 435—436 (*Сенека.* Философские трактаты. Цит. С. 252—253. Перевод частично изменен).

[40] «Так что же главное? — Дух, мужественно и твердо встречающий несчастья, от излишеств не только отвращающийся, но им враждебный» (id., p. 435 (с. 252)).

[41] «Так что же главное? — [...] стремиться стяжать лишь то, что можно стяжать без соперников — здравый ум (bonam mentem)» (ibid. (с. 253)).

Лекция от 17 февраля 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Завершение разбора предисловия к третьей части «Изысканий о природе». — Предисловие к первой части. — Движение познающей души, по Сенеке: описание; общая характеристика; неожиданный результат. — Выводы: сущностная совмещенность познания себя и познания мира; освобождающее воздействие познания мира; несводимость к платоновской модели. — Взгляд сверху вниз.

Итак, вернемся к предисловию к третьей части «Изысканий о природе». Перед Сенекой весь мир. Сенека стар. Когда ты стар, приходится разбираться с тем, что — твое. Конечно же, это не значит читать исторические хроники, повествующие о подвигах царей. Скорее, это означает побеждать собственные желания, стойко переносить напасти, противиться искушениям, заботиться, прежде всего о душе, и быть готовым к смерти. Но в таком случае, как увязывает Сенека эту, так определенную — в противовес чтению хроник — цель с тем, что можно и нужно обойти весь мир? Я думаю, что ключ к этому повороту к познанию природы, польза от которого под вопросом, надо искать в последнем из приведенных высказываний: «Так что же главное? — Знать, что душа твоя — у края губ и готова отлететь; благодаря этому становятся свободными не по праву кви-

ритов, а по праву природы (non e jure Quiritium liberum, sed e jure naturae)».[1] Ты свободен по природе. Свободен, но от чего? В чем состоит эта свобода, которая дается тебе после того, как ты много упражнялся, одержал ряд побед, сделал ее своей целью, размышлял о смерти и согласился: пусть приходит? В чем же состоит свобода, обретенная на этом пути? Что значит быть свободным? — спрашивает Сенека. И отвечает: быть свободным — это effugere servitutem.[2] Избегать рабства, понятно, не быть рабом, но чьим? Servitutem sui, не быть рабом самого себя. Утверждение, несомненно, важное, если припомнить все, что всегда говорили стоики, что говорил Сенека в других местах насчет «себя» (le soi), которое надо освободить от всего, что может его поработить, которое надо беречь, защищать, уважать и которому надо служить (therapeuein heauton — отправлять культ самого себя).[3] Это «себя» надо поставить перед собой в качестве цели. Сенека говорит это, когда чуть выше пишет о созерцании себя, что надо держать «себя» перед своим взором, не отводить от себя глаз, подчинять всю жизнь «себе», что в этом твоя цель; наконец, это то «себя», о котором Сенека так часто говорит, что только его присутствие и близость дают наивысшее наслаждение, единственно легитимную радость, единственно прочный gaudium, которому ничто, никакая перемена не грозит.[4] Как же можно говорить о себе как о чем-то таком, что надо почитать, к чему надо стремиться, не упускать из виду, близость чего дает совершенное наслаждение, и в то же время утверждать, что от себя надо освободиться?

Так вот, Сенека выражается вполне ясно, рабство у себя, рабская зависимость от себя — это то, с чем мы должны бороться. Развертывая эту мысль, — быть свободным, значит не быть рабом самого себя, — он говорит: рабство у себя (sibi servire) — это самое глухое, самое тяжелое (gravissima) рабство. И потом, оно — самое беспросветное, т. е. никогда не отпускает. Оно давит, говорит Сенека, денно и нощно, без перерывов и отпусков (intervallum, commeatus). И наконец, оно неотвратимо. Под «неотвратимо» он подразумевает (вы увидите) не то, что от него вообще нельзя избавиться. Он, во всяком случае, говорит: оно неотвратимо, неизбежно, никто от него не избавлен, все мы поначалу рабы себя. Однако с этим рабством, таким тяжким, беспросветным, не отпускающим ни на миг, рабством,

от которого никто не избавлен, можно бороться. Не так уж и трудно стряхнуть его с себя, но при двух условиях. Вот они: во-первых, не требовать от себя слишком многого. Что это такое, он поясняет немного ниже: хотеть слишком многого от себя — это значит сильно затруднять себе жизнь, возлагать на себя много забот и трудов, например, устраивать свои дела, получать доход от земли, обрабатывать поля, ходить на форум, толкаться на собраниях и т. д.[5] Словом, брать на свое «себя» кучу обычных для деятельного человека обязательств. И, во-вторых, можно освободиться от этого рабства у себя самого, если поменьше думать о том, что ты где-то чего-то недополучил за свой труд. «Mercedem sibi referre» (искать себе выгоды) — именно это и надо перестать делать, если хочешь освободиться от себя.[6] Вы, таким образом, видите, что это рабство у себя описывается Сенекой, хотя и очень кратко, как ряд обязательств, обязанностей и ожидаемых компенсаций, как некоторая задолженность самому себе. Вот от такого отношения к себе и надо освобождаться. Обычно на себя возлагают некоторое количество обязанностей и пытаются извлечь из них ту или иную выгоду (доходы, известность, репутация, телесные удовольствия, жизненные удобства и т. д.). И обитают внутри этой системы: обязательство — вознаграждение; внутри системы: обязанность — деятельность — удовольствие. Все это груз, который надо скинуть с себя. Итак, в чем состоит освобождение от такого рабства у себя? И вот тут Сенека и выдвигает положение, что именно изучение природы позволяет нам освободиться от него. И так заканчивает все это рассуждение в предисловии к третьей части «Изысканий о природе»: proderit nobis inspicere rerum naturam (нашему освобождению послужит изучение природы вещей). В этом тексте Сенека не идет дальше утверждения, что то «себя», от которого надо освободиться, — это указанное отношение к себе, и что изучение природы от него освобождает.

И теперь, я думаю, можно обратиться к предисловию к первой части, которую я пропустил, перейдя к отрывку, который прямо соотносится с заданным Сенекой вопросом: почему это он, старик, взялся за такое изыскание? В предисловии же к первой части, напротив, мы имеем то, что можно было бы назвать общей и достаточно отвлеченной теорией изучения природы,

такого изучения, которое открывает путь к освобождению себя от себя в только что указанном смысле. Предисловие начинается с разграничения двух частей философии в полном согласии с тем, что можно найти в других текстах Сенеки. Есть, говорит он, две части философии: одна — та, что занимается человеком, обращена к нему (ad homines spectat). Эта часть философии говорит, quid agendum in terris (о том, что нужно делать на земле). И есть другая часть философии. И она, эта другая часть, обращена не к людям, а к богам (ad deos spectat).[7] Эта часть философии говорит quid agatur in caelo (о том, что делается на небесах). Между этими двумя частями философии — той, что обращена на человека и говорит, что делать, и той, что обращена на небеса и говорит, что там делается, — имеется, утверждает он, большое различие. Первая часть философии настолько же отличается от второй, насколько обычные искусства (artes) отличаются от самой философии. То, что различные познания, свободные искусства, о которых он говорит в 88-м письме,[8] есть по отношению к философии, то же и философия, рассматривающая человека, есть по отношению к философии, взирающей на богов. Вы видите, стало быть, что между этими двумя частями философии существует разрыв: они различны по важности, по достоинству. Имеется также, и это тоже надо подчеркнуть, порядок следования, кстати, соблюдаемый Сенекой в других произведениях: читая письма к Луцилию, можно заметить, что размышления о мировом порядке и природе и в самом деле, как правило, следуют за длинным рядом писем, касающихся того, что надо делать в повседневной жизни. Об этом очень просто говорится также в 65-м письме, где Сенека пишет Луцилию, что нужно «primum se scrutari, deinde mundum» (сначала исследовать, рассмотреть самого себя, а потом мир).[9] Такая последовательность двух форм философии — той, что взирает на человека, и той, что взирает на богов, — обусловлена несовершенством первой по сравнению со второй, продиктована тем, что только вторая (та, что взирает на богов) может завершить первую. Первая — та, что обращена к людям и учит, что делать, — предостерегает, говорит Сенека, от ошибок. Она освещает землю, чтобы было видно, куда идти. Но в свете второй видно не только, куда идти, но и откуда свет: illo perducit, unde lucet (она ведет туда, откуда свет). Таким образом, речь в

этой второй форме философии идет, конечно же, о чем-то совсем другом, нежели знание правил того, как жить и вести себя, но вы также видите, что и не о познании только. Речь о том, чтобы вывести нас из здешней тьмы и привести (perducere) туда, откуда свет. Речь, стало быть, идет о реальном движении, душа и в самом деле движется, она, таким образом, воспаряет над миром, оставляя внизу мрак, потемки этого мира <...> разумеется, это перемещение (déplacement) самого субъекта. И оно, это движение — здесь я, если позволите, немного упрощаю — отличается четырьмя особенностями.

Во-первых, оно представляет собой бегство, разрыв с самим собой, который делает необратимым и полным отказ от заблуждений и пороков. Сенека говорит это в предисловии к первой части «Изысканий о природе»: «Ты, — говорит он, — бежал пороков души», — здесь Сенека явно имеет в виду другие письма к Луцилию, весь свой труд по руководству душой, — и как раз тогда, в ту минуту, когда внутренняя борьба с пороками успешно завершена, тут он и отправляет ему «Изыскания о природе». Ты бежал пороков души, ты не кривишь ни лицом, ни речью, ни сердцем (настоящая теория лести — умышленной и неумышленной), нет в тебе скупости, сластолюбия, честолюбия и т. д. И однако, говорит он, от всего этого еще мало проку: «multa effugisti, te nondum» (ты избежал многого, но не себя самого). Стало быть, как раз это бегство от себя в том смысле, о котором я только что сказал, и обеспечивается познанием природы. Во-вторых, это движение, возносящее туда, откуда свет, приводит нас к богу, однако не так, чтобы мы потерялись в его беспредельности: напротив, оно позволяет нам вновь обрести себя, как говорится в тексте, «in consortium Dei», в некоторой со-природности ему, или со-работничестве с ним (dans une sorte de co-naturalite ou de co-fonctionnalite par rapport a Dieu). Это означает, что у человеческого и божественного разума одна природа. У него те же свойства, та же роль, то же назначение. Что божественный разум — по отношению к миру, то человеческий разум — по отношению к человеку. В-третьих, это движение, которое возносит нас к свету, отрывает от самих себя и помещает в consortium Dei, приводит нас в точку, выше которой нет. Но в это же самое время, в этот миг, когда мы некоторым образом оказались над миром, — нашим

миром, или, пожалуй, в миг, когда мы возносимся над вещами, окружающими нас в этом мире, мы тем самым одновременно прозреваем самые глубокие тайны природы: «in interiorem naturae sinum [venit]», душа проникает в самое сокровенное природы.[10]

Постараемся разобраться (вскоре я к этому вернусь) в природе и результатах такого движения. Это не скачок из этого мира в какой-то другой. Речь не о том, чтобы освободиться от одной реальности и прийти к чему-то такому, что будет другой реальностью. И не о том, чтобы оставить иллюзорный мир и достичь, в конце концов, сферы, которая будет местом обитания истины. Речь идет о движении субъекта, происходящем в этом мире; он в самом деле движется туда, откуда исходит свет, его разум в самом деле становится таким же, как божественный разум, и как членов consortium Dei он помещает нас на самую вершину (altum) мироздания. Но нас не выносит за пределы этого мира, и в тот самый миг, когда мы оказываемся на его вершине, — и только потому, что мы ее достигли, — нам раскрываются самые сокровенные тайны природы. И наконец, и по той же самой причине, это движение, которое помещает нас на вершину мира и тем самым раскрывает перед нами тайны природы, позволяет глядеть сверху вниз на землю. В ту минуту, когда нам, причастникам божественного разума, с высот мира открывается тайна природы, мы видим, какие мы там внизу маленькие. Я задерживаюсь на всем этом, и вы очень правильно догадались — почему: вы видите, как далеки мы здесь, несмотря на некоторые общие черты, от платоновского движения души. Если у Платона движение состоит в том, чтобы отвернуться от этого мира и направить взор к иному, если оно оставляет позади то, к чему души (хранящие воспоминание об иной реальности, в которой им довелось побывать), скорее, были приведены силой, чем пришли по своей воле в этот мир, дабы править в нем, то описываемое Сенекой стоическое движение души совсем не такое по сути. Мы пятимся, отходим от того места, где находимся. В результате такого движения мы, некоторым образом, не теряя из виду нас самих, не теряя из виду мира, которого не покидали, добираемся до высших областей мироздания. Мы отступаем до той точки, откуда сам бог глядит на мир, и, коль скоро нам не пришлось отворачиваться

от мира, мы его видим — наш мир и соответственно себя в нем. Этот взгляд, обеспечиваемый такого рода попятным движением от мира, которое приводит на его вершину, откуда видны тайны природы, что он нам открывает?

Он открывает ничтожество, надуманность и искусственность всего того, что казалось нам благом до освобождения. Богатство, удовольствия, слава — все эти мимолетные удачи обретают истинный масштаб, поскольку мы смотрим на них с той высшей точки, куда отступили и откуда видны тайны всего мира. Стоит однажды душе обойти весь мир («mundum totum circuire» — вы видите, что здесь употреблено в точности то самое выражение, которое я вам прочел из начала предисловия к третьей книге[11]), стоит однажды оглядеть с высоты круг земель («terrarum orbem super ne despiciens»), как тут же померкнет обманчивый блеск человеческого искусства (потолки, набранные слоновой костью, постриженные аллеи, отведенные реки и т. д.[12]). Иначе с этой высоты будут выглядеть (в тексте об этом не говорится, но вы видите, что оба предисловия об одном и том же) и славные исторические деяния, о которых Сенека говорил в отрывке, который я только что привел,[13] что от них надо отвернуться. Нет смысла придавать им большое значение, потому что, взирая на них с высоты, на которую нас вознесло обозрение сущего в целом, мы видим, как они мимолетны и как мало значат. И это нам и позволяет, уж если мы достигли этой точки, не только разделаться со всеми мнимыми ценностями, не только отойти от суетных дел, в которые мы вовлечены, но и ясно представить себе, что́ мы такое здесь на земле, что́ такое наша жизнь, которая есть лишь миг, точка во времени и пространстве, ясно представить себе, как мы малы. Что там какое-нибудь войско, говорит Сенека, если взглянуть на него отсюда, сверху, пройдя великий круг мира? — Все армии вместе — не больше, чем скопище муравьев. Право, это та же суета, что и у муравьев, толкущихся на тесном пятачке. «На пятачке», говорит он, и простор морей, «где вы плаваете на кораблях», тоже не больше точки.[14] Вы думаете, что проплыли огромное расстояние, но вы все в той же точке. В ней вы воюете, в ней и только в ней устанавливаете границы империй. Как видите, это великое обозрение природы требуется вовсе не для того, чтобы изъять нас из мира; оно возвращает нас к себе, позволяет на-

стичь себя там, где мы есть, но отнюдь не в мире мнимостей, теней и призраков; оно вовсе не изымает нас из чего-то такого, что представляет собой лишь тень реального, дабы поместить туда, где нет ничего, кроме света. Оно дает нам точную мерку нашего собственного — вполне реального — существования, которое оказывается точечным. Точкой в пространстве, точкой во времени. Быть для нас самих, в наших собственных глазах, тем, что мы есть, а именно точкой; сводить себя к точке (nous ponctualiser) в общем порядке универсума — вот то освобождение, которое действительно обеспечивается взглядом на целое природы. Теперь, с вашего позволения, мы извлечем отсюда некоторые выводы о роли, которую играет познание природы в попечении о себе и в самопознании.

Первый вывод — в этом познании себя нет речи о чем-то таком, как выбор: познавать то ли природу, то ли себя. И действительно, как следует познать себя можно только тогда, когда увидел природу в целом, обрел обширное и основательное знание, касающееся не только ее общего порядка, но и деталей ее устройства. В то время как эпикурейский анализ, обращение эпикурейцев к изучению физики имело, в основном, целью и задачей наше освобождение от боязни, страхов и небылиц, которыми нас пичкают от рождения, стоическая необходимость, необходимость познания природы, о которой говорит здесь Сенека, продиктована не желанием избавить от страха, во всяком случае, не им одним, хотя и им тоже. Это познание природы должно прежде всего позволить нам настигнуть себя там, где мы есть, в той точке, каковой мы являемся, иными словами, возвратить нас в разумный внушающий доверие мир, мир божественного провидения; это оно поместило нас туда, где мы есть, вставило звеном в цепь отдельных, необходимых и разумных причин и последствий, которую нам до́лжно принять, если мы и вправду хотим освободиться от нее единственно доступным способом: признать, что она необходима. Познание себя и познание природы не составляют, таким образом, альтернативы, они не мыслятся друг без друга. И вы видите, — вот вам еще одна сторона вопроса о том, как они соотносятся друг с другом, — что познание себя никак не является познанием чего-то такого, что находится внутри нас. Оно не имеет ничего общего с тем, что могло бы быть понято как самоанализ, как

раскопки тайников души, того, что христиане впоследствии назовут arcana conscientiae. Темные глубины души, иллюзорные представления, составляемые о себе самом, неосознанные желания и т. д. — за всем этим, как мы увидим позже, надо следить. Но мысль о разведывании в недрах себя, представление о том, что тут мы имеем дело с какими-то особыми знаниями, с которыми надо разобраться раньше всего (так велика власть над нами иллюзий и искушений), — все это совершенно чуждо Сенеке. И наоборот, если «познай себя» увязано с познанием природы, если в этих поисках себя познание природы и познание себя составляют одно, то как раз в той мере, в какой познание природы открывает нам, что мы — всего лишь точка, о которой не спросишь, что там внутри. Единственное, что от нее требуется, так это поставить себя на свое место и одновременно согласиться с тем, что мир устроен разумно, по каковой причине точка стоит именно здесь, а не где-то в другом месте. Вот первый ряд выводов, которые я хотел бы сделать относительно познания себя и познания природы, их взаимной обусловленности, а также в связи с тем, что познание себя никак не совпадает и совсем не похоже на что-то такое, чем будет позже самоистолкование субъекта (exegese du sujet par lui-meme).

Во-вторых, вы видите, что познание природы, это великое обозрение целого мира, или отступление от того места, где мы находимся, это попятное движение, позволяющее охватить взглядом целое природы, должно приносить освобождение. Почему такое познание природы нас освобождает? Вы видите, что речь при этом никоим образом не идет о чем-то таком, как попытка порвать с этим миром, покинуть его ради мира иного. Скорее, речь идет о двух существенных результатах. Первый: добиться того, чтобы между «собой» как разумом — а раз это разум, то разум универсальный, той же природы, что и разум божественный — и «собой» как единичным существом, которому отведено то или иное место в мире и которое ограничено и повязано своим окружением, возникло поле максимального напряжения. Это первое следствие познания природы: максимальное напряжение между собой-разумом и собой-точкой. И второе: познание природы освобождает в той мере, в какой позволяет нам... нет, вовсе не отвернуться от нас самих, не отвести взор от того, что мы есть, но, наоборот, сфокусировать его

на самих себе и не упускать себя из виду, обеспечив contemplatio sui (созерцание себя), когда мы видим себя в мире, внутри мира, как определяемых в нашей жизни всей совокупностью ограничений и зависимостей, разумность которых мы понимаем. Вы видите, таким образом, что «не упустить себя из виду» и «обозреть целое мира» — это две стороны одной медали при том условии, что происходит некое попятное движение, духовное движение субъекта, который отступает от самого себя на максимально возможное расстояние и попадает в высшую точку мира, в consortium Dei, оказывается близко к богу и мыслит как бог. Мне кажется, что все это прекрасно подытоживается одной фразой из 66-го письма к Луцилию, где говорится — это очень длинное и очень важное описание того, что такое добродетельная душа, — что добродетельной будет такая душа, которая «проникает во всю вселенную и направляет свое созерцание на все, что в ней творится» («toti se inserens mundo et in omnis ejus actus contemplationem suam mittens»). «In omnis eius *actus*», в конечном счете, на все, что в ней происходит и делается. Итак, добродетельная душа — это такая душа, которая проникает во всю вселенную и внимательно наблюдает за всем, что в ней происходит, следит за всеми событиями и процессами. И тогда она «равно бдительна в мыслях и в поступках» (cogitationibus actionibusque intentus ex aequo). Найти свое место в мире, а не отворачиваться от мира, разведывать тайны природы, а не тайники души, — вот в чем заключается ее «добродетель».[15] Но тем самым, благодаря тому, что душа «проникает во всю вселенную» и «направляет свое созерцание на все, что в ней творится», она становится «равно бдительной в мыслях и в поступках».

Наконец, третий вывод может быть таким: как-никак, мы тут очень близки, вы это видите, к платоновскому типу движения. Очевидно, что припоминания, референции очень близки платоновским, сами термины Платона присутствуют в предисловии к первой части «Изысканий о природе». Можно встретить пассажи такого рода и в других работах Сенеки. Я имею в виду 65-е письмо, в котором Сенека говорит следующее: «Тело для духа — бремя и кара, оно давит его и теснит, держит в оковах, покуда не явится философия и не прикажет ему вольно вздохнуть, созерцая природу, и не отпустит от земного к небес-

ному. В этой отлучке он ускользает из-под стражи и набирается сил в открытом небе [caelo reficitur. — *М. Ф.*]».[16] Это, на взгляд самого Сенеки, так похоже на Платона, что он изобретает что-то вроде урезанной версии мифа о пещере. Он пишет, что подобно тому как художники, работающие в душной, плохо и скудно освещенной мастерской, хотели бы выйти на воздух, на вольный свет (libera luce), «так дух, запертый в своем темном и унылом жилище, едва только может, стремится на простор и отдыхает, созерцая природу».[17] Итак, мы тут очень близки к платоновским темам и схеме. Можно также привести отрывок из трактата Сенеки «De Brevitate vitae» («О скоротечности жизни»), написанного гораздо раньше. Как вы знаете, он адресовал его своему тестю,[18] который был префектом анноны и, стало быть, занимался поставками продовольствия в Рим.[19] Сенека пишет ему: подумай все же, одно дело заниматься зерном (ценой, доставкой, смотреть, чтобы оно не испортилось и т. д.), и другое — знать, что есть бог, познавать его сущность (materia), что его радует (voluptas), его состояние и форму. Чтó твои занятия в сравнении с познанием того, как устроен мир, как движутся звезды. Разве не хочется тебе оставить землю (relicto solo) и устремить свой духовный взор к этим вещам (природа бога, устройство универсума, обращение светил и т. д.)?[20] Платонические аллюзии здесь очевидны. Однако, мне кажется, я только что об этом говорил и повторяю снова, потому что это важно, их неоспоримое присутствие здесь не должно вводить в заблуждение. Движение души, которое Сенека описывает с помощью платоновских образов, очень отличается, на мой взгляд, от того, которое имеет в виду Платон, оно вплетается совсем в другую ткань, зависит от других представлений. В этом движении души, которое Сенека и в самом деле описывает как некоторый разрыв с миром, как переход от тьмы к свету и т. п., во-первых, вы видите, нет припоминания, даже если и впрямь разум узнает себя в божественной сущности. Гораздо скорее, чем об узнавании душой своей позабытой природы, речь идет о мысленном охвате мира, исследовании вещей мира и их причин. Нет никакого намека на то, чтобы душа замыкалась в себе самой, вопрошала сама себя и вспоминала чистые формы, виденные ею когда-то. Речь идет, напротив, о теперешнем ви́дении вещей мира, о том, какими сейчас они выглядят

в своих подробностях и устройстве. Нужно сейчас обследовать мир и установить, в чем заключается его разумность, с тем чтобы сейчас признать, что причина ее, каковой является божественный разум и наш ум, позволяющий нам понять это, — одной природы. Открытие этой со-природности, этого функционального сходства человеческого и божественного разума, которое происходит — повторю — не в форме припоминания, когда душа обращается на самое себя, но совершается движимым любопытством духом, который обозревает весь мир в его упорядоченности, и будет первым отличием. Второе отличие от платоновского движения состоит в том, что тут, вы видите, нет никакого перехода в иной мир. Мир, открываемый с помощью описываемого Сенекой движения, — это наш мир. И весь интерес, самый смысл этого движения — в том, чтобы не пропустить ничего из того, что говорит о том, какой он, этот мир, в котором мы живем, и что позволяет точнее определить наше положение, наше место в нем. Этого никак нельзя упускать из виду. Мы отстраняемся от мира, некоторым образом отступаем от него. И отступая, видим, как расширяется наш горизонт; мы узнаем его, видим, какой он, мир, в котором мы живем. Стало быть, это не переход в какой-то другой мир. Это не то движение, которое отвращает от этого мира и уносит нас в иные пределы. Это движение, которое позволяет, ни на миг не теряя из виду ни мира, ни себя, ни себя в мире, охватить его целиком. И наконец, вы видите, нет ни слова о том, чтобы, как, например, в «Федре», устремлять взгляд как можно выше — в занебесную область.[21] Вы видите, что такое движение — не результат усилия, которое прилагают, когда хотят оторваться от мира, оставить его ради мира иного. Речь идет, скорее, о том, чтобы поместить себя в точку, которая будет одновременно центральной и наивысшей, в такую точку, откуда виден всеобщий порядок мира, тот порядок, в который включен и ты сам. Иными словами, не об эротическом стремлении духа ввысь, не о припоминании говорится здесь, но об усилии иного рода, усилии познать сам мир; надо подняться так высоко, чтобы оттуда, с этой высоты, увидеть внизу весь мир в его всеобщем устройстве, какое бы малое место ты в нем ни занимал и сколь бы малым ни был срок твоей жизни. О взгляде сверху вниз на себя — вот о чем идет речь, а не о взоре, направленном снизу

вверх к чему-то иному, нежели мир и мы в нем. Мы глядим сверху вниз на себя самих и на весь мир, в котором — и мы, и взгляд этот делает нас свободными.

Взгляд на мир сверху вниз, движение души, в том лишь и состоящее, что по мере того, как набирают высоту, видят шире и дальше, — это что-то, очень мало похожее на платоновское движение. Мне кажется, что тут обретает очертания одна из самых фундаментальных форм духовного опыта, из тех, что встречаются в западной культуре. С этой темой — смотрения сверху вниз — вы встретитесь в целом ряде стоических текстов, и в частности у Сенеки. Я имею в виду один из этих текстов — тот, который, я полагаю, был первым из написанных им. Это «Утешение к Марции».[22] Вы знаете, что, утешая Марцию в связи со смертью одного из ее детей, он использует традиционные стоические аргументы и обращается к этому опыту, говорит о взгляде на мир сверху вниз. Здесь также скрыта отсылка к Платону, но вполне прозрачная. Это похоже на «Государство» и тот выбор, который должна сделать душа; вы помните, когда душам, которые заслужили это, при вступлении в новую жизнь предоставлено право выбирать для себя, кем быть.[23] Есть там, в «Утешении к Марции», один довольно любопытный отрывок, отсылающий, по-моему, к этому месту, когда Сенека говорит следующее: вот, послушай. Вообрази себе, что до того как приобщиться к живым, до того как прийти в мир, твоя душа могла бы видеть все, что с ней там произойдет. Вы видите, это не возможность выбора, это та самая возможность взглянуть — сверху вниз — на жизнь, о которой я только что говорил. По сути дела, Сенека предлагает Марции, чтобы она вообразила себя до жизни, чтобы заняла по отношению к ней то самое положение, которое, на его взгляд, желательно и обязательно для мудреца — в точке исполненности его жизни, т. е. на грани жизни и смерти, на пороге существования. На сей раз это порог на входе, а не на выходе, но, в сущности, Марция должна смотреть на жизнь так же, как смотрит на нее оканчивающий свой путь мудрец. Весь мир раскинулся перед ним. И что он в нем видит, что открывается этому — сверху вниз — взгляду? Так вот, говорит Сенека, прежде всего, если бы на пороге жизни тебе дано было видеть так, ты увидела бы «общий град людей и богов», звезды, их правильное обращение, луну,

планеты, движение которых направляет судьбы людей. Ты изумилась бы «скоплениям облаков», «косому полету молнии и грохотанию небес». Потом «твой взор опустился бы на землю», и там найдется еще много чего, много других чудес, ты увидела бы долины, горы и города, увидела бы океан, чудищ морских, бороздящие моря корабли. «От тебя не укрылось бы ничего из того, на что посягнул человек, соглядатай и трудолюбивый соавтор этих великих творений». Но ты также увидела бы, обладай ты на пороге жизни этим даром — глядеть сверху вниз на мир, что в нем, этом мире, «телу и душе угрожают тысячи бед, в нем воюют и грабят, отравляют и терпят кораблекрушение, страдают от непогоды и болезней, теряют до срока близких и умирают сами, бывает, легко, а бывает, в муках и корчах. Поразмысли-ка и взвесь, как следует, чего же ты хочешь; ведь, переступив порог этой полной чудес жизни, ты тем же путем будешь должна ее покинуть. Согласна ли ты с такими условиями?».[24] Этот отрывок кажется мне очень интересным. Прежде всего, конечно, потому, что в нем поднимается эта тема, которая займет очень важное место в западной духовности и в искусстве Запада, в живописи, — тема взгляда сверху вниз на весь мир; по-моему, она характерна для стоицизма и, похоже, занимала Сенеку больше, чем кого-либо другого из стоиков. Вы также видите, что текст очевидным образом отсылает к Платону, но что это совсем другой тип опыта, совсем другой, если угодно, миф. Невозможность выбора той или иной жизни предоставляется тому, кто это заслужил. Наоборот, ему говорят: нет у тебя выбора; взгляни сверху вниз на мир и пойми, что все ослепительное великолепие небес, звезд, метеоров, красота земли, растений, моря, гор — все это никак не отделить от тысячи бед, угрожающих телу и душе, от войн, грабежей, смерти и страдания. Не для того показывают ему мир, чтобы, как души у Платона, он мог выбрать жизнь себе по нраву. Мир ему показывают для того, чтобы он убедился: нет выбора, и нельзя предпочесть что-то одно и избежать остального; есть только один мир, только он один и возможен, и в нем ты и живешь. Одно только дано выбирать, только в одном и возможен выбор: разберись с собой и взвесь, чего же ты хочешь. Но, переступив порог этой чудесной жизни, ты тем же путем должен будешь ее покинуть. Никто не спрашивает, какую ты выберешь жизнь,

как ты будешь жить, будешь плохим или хорошим. У души, стоящей на пороге жизни, готовой переступить его, спрашивают только одно: подумай, хочешь ты войти или нет. Иначе говоря, ты хочешь жить или хочешь не жить. И тут есть симметрия, некоторое предварение того, к чему приходят, как к мудрости, в конце жизни, когда развязка близка. Только когда ты в идеале завершил свою жизнь, когда достиг в идеале старости, ты вправе рассуждать о том, жить тебе или не жить, убить себя или жить дальше. О самоубийстве здесь речь: ты можешь, говорит он Марции своим мифом, подумать и решить, хочешь ты жить или нет. Но знай, если ты выберешь жизнь, то в нее войдет все, что есть в этом раскинувшемся внизу мире, все чудеса и все горести. Так и мудрец, обозревая под конец жизни целый мир — связь вещей, событий, бед и величия, — будет волен решать, что выбрать: жизнь или смерть, но только лишь потому, что глядит на него, пребывая в consortium Dei, сверху вниз, с высоты, на которую его вознесло изучение природы. Спасибо за внимание.

Примечания

[1] Questions naturelles, préface au livre III // Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, éd. citée, p. 436. Это место в переводе Т. Ю. Бородай: «Так что же главное? — Жить, легко дыша кончиками губ, а не засасывать жизнь с ревом и свистом; благодаря этому становятся свободными — не по праву квиритов, а по праву природы». (Квирит — римский гражданин. Сенека имеет в виду официальную формулу, произносившуюся, когда отпускали на свободу раба (manumissio): Hunc hominem ex jure Quiritium liberum esse voto (Gaius, 4, 15). — *Прим. Т. Ю. Бородай*). *Луций Анней Сенека.* Философские трактаты. СПб., 2000. С. 253.

[2] «Свободен тот, кто избежал рабства у самого себя (liber autem est, qui servitutem effugit sui)». (Там же).

[3] См. лекцию от 20 января, первый час.

[4] «Радость мудреца постоянна (sapientis vero contextitur gaudium)». (*Sénèque.* Lettres à Lucilius, t. III, livre VIII, lettre 72, 4, éd. citée, p. 30 (*Сенека.* Нравственные письма... Цит. С. 134)); «Достиг вершины тот, кто знает, чему радоваться (qui scit quo gaudeat) [...]. Вот что, Луцилий, сделай прежде всего: научись радоваться (disce gaudere)» (id., t. I, livre III, lettre 23, 2—3, p. 98 (Там же, письмо 23, 2—3. С. 43)).

[5] «Что я беснуюсь? Чего ради пыхчу, потею, верчусь, пыля по земле и по форуму? Мне ведь надо немного и ненадолго» (Questions naturelles, préface au livre III // Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, p. 436 (О природе. *Сенека*. Философские трактаты. Цит. С. 253)).

[6] «Быть рабом самого себя — тяжелейшее рабство. Его легко, впрочем, стряхнуть, если ты перестанешь многого себе требовать, если перестанешь искать себе выгоды (si desieris tibi referre mercedem)» (ibid. (там же)).

[7] Id. (p. 389 (там же, с. 180)).

[8] См. разбор этого письма в первой части лекции.

[9] «... Сперва исследую себя, а потом только вселенную (et me prius scrutor, deinde hunc mundum)». (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. II, livre VII, lettre 65, 15, p. 111 (*Сенека*. Нравственные письма... Цит. С. 112)).

[10] «... все равно, до сих пор ты не достиг ничего. Ты избежал многого, но еще не себя самого (multa effugisti, te nondum). Ибо добродетель, к которой мы стремимся, — вещь, конечно, превосходная, но не потому, чтобы свобода от зла сама по себе составляла благо, а потому, что она освобождает душу, подготовляет ее к познанию небесных вещей и делает достойной того, чтобы приобщиться к богу (dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat). Вот тогда-то, поправ всякое зло и устремляясь ввысь, душа проникает в сокровенную глубину природы (petit altum, et interiorem naturae sinum venit) и в этом обретает самое полное и совершенное благо, какое только может выпасть на долю человека». (Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, p. 390 (*Сенека*. Философские трактаты. Цит., с. 182)).

[11] Здесь употреблено выражение «mundum circumere» — «обойти мир» (ibid).

[12] «Роскошные колоннады, сияющие слоновой костью наборные потолки, искусно постриженные аллеи, струящиеся в домах реки не вызовут презрения в душе до тех пор, пока она не обойдет весь мир (quam totum circumeat mundum) и, оглядывая сверху тесный круг земель (terrarum orbem super ne despiciens, angustum), и без того закрытый по большей части морем, но и в остальной своей части почти везде пустынно-дикий, скованный либо зноем, либо стужей» (ibid., p. 390 (там же, с. 182)).

[13] См. первые абзацы предисловия к третьей части «Изысканий о природе», разобранные Фуко в конце первого часа данной лекции.

[14] Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, p. 391 (О природе. С. 182).

[15] «Это — душа, которая устремляет взгляд к истине, знает, к чему стремиться, чего бежать, ценит все вещи по их природе, а не по общему мнению о них, проникает во всю вселенную и направляет свое со-

зерцание на все, что в ней творится (actus), которая равно бдительна в мыслях и в поступках [...] Душа эта есть добродетель» (Lettres à Lucilius, t. II, livre VII, lettre 66,6, p. 116—117 (Нравственные письма... Цит., с. 114)).

[16] Id., lettre 65, 16 (p. 111 (Нравственные... С. 112)).

[17] Id., lettre 65, 17 (p. 112 (Нравственные... С. 112)). Начало фразы таково: «Как художники, утомив глаза тонкой и пристальной работой в плохо и скудно освещенной мастерской, выходят на улицу и в каком-нибудь отведенном для общественного отдыха месте дают глазам насладиться вольным светом, так дух...».

[18] Трактат «О скоротечности жизни» адресован некоему Паулину, несомненно близкому родственнику Помпейи Паулины, которая была женой Сенеки.

[19] Учрежденная Августом префектура анноны предполагала надзор за продовольственными поставками, прежде всего зерна (анноной назывались регулярные бесплатные раздачи хлеба римлянам. — *А. П.*).

[20] «Неужели тебе безразлично, будешь ли ты по-прежнему заботиться о том, чтобы зерно доставлялось на склады без потерь, неразворованное мошенниками, нерастерянное лентяями, чтобы не подмокло, не испортилось, не сопрело, чтобы точно сходился его вес и объем, — или же приступишь к изучению священных, высших предметов и узнаешь, какова материя бога, его воля (quae materia sit dei, quae voluptas), его состояние, его форма [...]? Разве тебе не хочется оставить землю и устремить свой духовный взор туда, ввысь? (vis tu relicto solo mente ad ista respicere)» (De la brièveté de la vie, XIX,1,2 / trad. A. Bourgery, éd. citée, p. 75—76 (О скоротечности жизни // *Сенека*. Философские трактаты. СПб., 2000. С. 64)).

[21] *Platon*. Phèdre, 274d / trad. L. Robin, éd. citée, p. 38.

[22] В работе Sénèque ou la Conscience de l'Empire (op. cit., p. 266—269) П. Грималь писал, что этот первый текст был написан между осенью или зимой 39 и весной 40 года.

[23] Отсылка к мифу об Эре, которым завершается «Государство» Платона (кн. 10, 614a—620c) и, в частности, к отрывку (618a—d), где речь идет о выборе будущей жизни (*Platon*. Oeuvres complètes, t. VII-2 / trad. E. Chambry, éd. citée, p. 119—120 (*Платон*. Соч. М., 1994. Т. 3. С. 417—418)).

[24] Consolation à Marcia (trad. E. Regnault) // Oeuvres complètes de Sénèques le philosophe, § 18, p. 115—116.

Лекция от 24 февраля 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Одухотворение познания у Марка Аврелия: работа с представлениями: определять и описывать; видеть и именовать; оценивать и испытывать; стремиться к величию души. — Примеры духовных упражнений у Эпиктета. — Христианская экзегеза и анализ представлений у стоиков. — Снова к Марку Аврелию: упражнения по декомпозиции объекта во времени; упражнения по разложению объекта на его материальные составляющие; упражнения по редуцирующему описанию объекта. — Понятийная структура духовного познания. — Образ Фауста.

<...> Итак, вопрос, поставленный в прошлый раз, звучал так: какое место в рамках темы и в контексте общего предписания обратиться на себя занимает познание мира? Я попытался вам показать, что в этой общей теме обращения на себя частное предписание «обратить взор на самого себя» не стало поводом для отказа от познания мира. Оно тем более не привело к появлению такого познания себя, которое было бы исследованием субъективности, внутреннего мира субъекта. Но этот принцип («обратить взор на самого себя»), артикулируемый как двойная необходимость — обращения на себя и познания мира, — скорее, имел следствием что-то такое, что

можно назвать «одухотворением» (spiritualisation) познания мира. Я попытался вам показать, как это происходит у Сенеки, помните, с помощью довольно характерного образа, в чем-то близкого платоновскому и все же, я думаю, весьма отличного от него и по структуре, и по динамике, и по смыслу: фигуры отступления, попятного движения, приводящего на вершину мира, откуда направленному сверху вниз взгляду открываются самые сокровенные тайны природы («in interiorem naturae sinum venit»[1]), а вместе с тем и ничтожество этой точки в пространстве и этого мига во времени, каковые человек собой представляет. Вот что, как мне кажется, мы находим у Сенеки. А теперь я хотел бы рассмотреть, как происходит это одухотворение познания, на другом, более позднем стоическом тексте, принадлежащем Марку Аврелию.

В сочинении Марка Аврелия, на мой взгляд, мы действительно имеем некий образ духовного познания, который, в каком-то смысле, сравним с тем, что изображает Сенека, и в то же время это что-то другое и даже прямо противоположное. Мне кажется, что у Марка Аврелия образ духовного познания не предполагает, что человек отступает со своего места в мире, с тем чтобы узреть этот мир целиком, мир, в котором и его место. Марк Аврелий, скорее, изображает некое движение субъекта, направленное из точки, где он находится, внутрь мира, человек погружается в мир или, во всяком случае, склоняется над ним, как близорукий, чтобы рассмотреть мельчайшие детали вещей. Этот образ человека, который наклоняется над вещами, стараясь не упустить ничего, встречается у него часто. Один из самых простых и наиболее емких вы найдете в шестой книге: «Зри в корень (esô blepe). Пусть не ускользнет от тебя ни качественное своеобразие (piotês) [любой вещи], ни ее ценность (axia)».[2] Это, если угодно, разглядывание бесконечно малых (vue infinitésimale) частиц вещи склонившимся над ней человеком. Именно этот образ я и хотел бы разобрать сегодня на первом часе. И я взял бы текст, в котором, как мне кажется, эта процедура, этот образ духовного познавания представлены во всех подробностях. Это отрывок из третьей книги. Я вам его прочитаю почти что целиком. Я пользуюсь переводом Бюдэ, это старый перевод, о котором я скажу пару слов: «К уже высказанным жизненным правилам добавь еще одно». И это пра-

вило, которое надо добавить к уже высказанным, таково: «Всегда полагай предел или делай общий очерк того, что подпадает под представление (phantasia)». Итак, надо определять и описывать предмет, образ которого нам представляется, «так чтобы видеть в целом и раздельно по составным частям, каков он в своей неприкрытой сущности, говорить себе его отличное от других имя и имена тех частей, из которых он составлен и на которые разлагается. Ведь ничто так не возвышает душу, как способность исследовать путно и по правде каждый подпадающий в жизни [под представление] предмет и всегда смотреть на него таким образом, чтобы постигать его связь с миром и зачем он ему надобен, какую ценность имеет он как для целого, так и для самого человека, являющегося гражданином верховного города, перед которым остальные города все равно что дома. [Говорить] что́ это, из каких частей слагается, и как долго назначено природой длиться тому, что теперь образует во мне представление, и какая добродетель нужна для него — кротость? мужество? правдивость? верность? простота? самодостаточность? и т. д.».[3] С вашего позволения, займемся этим текстом поближе. Первая фраза: «К уже высказанным жизненным правилам (во французском тексте: préceptes, наставления. — *А. П.*) добавь еще одно». По-гречески здесь стоит parastêmata. Parastêma это не совсем наставление. Это как раз не формулировка того, что надо делать. Parastêma это что-то, что имеется и от чего нельзя отвлекаться, что надо все время иметь в виду, — как явление какой-то фундаментальной истины, так и принцип поведения. Перед нами некое совмещение, или, скорее, неразделение двух, столь отличных для нас вещей: истины и правила поведения; они, как вы знаете, не разделялись, или не разделялись систематически, упорядоченно, неизменно греческой мыслью. Parastêma, стало быть, состоит из таких вещей, о которых надо помнить, которые нельзя упускать из виду. Так какие же parastêmata имеет в виду Марк Аврелий, когда говорит: «К уже высказанным parastêmata добавь еще одно»? Этих высказанных parastêmata три. Мы находим их в предыдущих абзацах. Одно касается того, что мы должны считать благом: что́ благо для субъекта?[4] Второе касается нашей свободы и того факта, что для нас все на самом деле зависит от нашей способности восприятия. Никто не может посягнуть на нашу

способность формировать мнения. Мы всегда свободны мнить то, что мы мним.[5] Третье из них (из parastêmata) — это то обстоятельство, что для субъекта существует, в конечном счете, одна реальность — это реальность мига — бесконечно малого мига, составляющего настоящее; бывшего до того уже нет, а что будет — еще неясно.[6] Итак, три parastêmata: определение того, что такое благо для субъекта, что такое для него свобода и что такое для него реальность. Следовательно, в 11-м параграфе к этим трем принципам добавляется еще один. Фактически, добавляемый к первым двум принцип — не того же порядка — иного уровня. То были принципы, здесь же, скорее, перед нами некое предписание, схема упражнения, духовного упражнения, смысл и назначение которого в том и состоят, чтобы, с одной стороны, научить нас не упускать из виду то, чего мы не должны упускать, а именно определения блага, свободы и реальности, и в то же время это упражнение должно непрестанно напоминать нам о них, снова и снова помогать осознавать их насущность, позволять нам увязывать их вместе и, следовательно, определять, *что* в силу свободы субъекта и посредством этой свободы должно быть признано благом в той единственной реальности, что является нашей, а именно в настоящем. И то, что обозначено этой дополнительной parastêma, конечно, представляет собой, скорее, программу упражнений, а не принцип, который нельзя упускать из виду. Мысль эта — о том, что многие фрагменты из Марка Аврелия суть описания упражнений, — не мое изобретение. Я пришел к ней не без сторонней помощи. В книге П. Адо о духовных упражнениях в античности вы найдете замечательную главу о духовных упражнениях у Марка Аврелия.[7] Как бы то ни было, в этом параграфе мы имеем дело с неким духовным упражнением, относящимся к принципам, которые нельзя упускать из виду и которые необходимо связывать в одно целое. Как описывается это упражнение и в чем оно заключается? Пойдем по порядку.

Первое: всегда определять и описывать предмет, образ которого предстает сознанию. В греческом слову «определять» соответствует выражение poieisthai horon. Horos — это ограничение, граница, предел. Poieisthai horon — это, если угодно, «проводить границу» (или «полагать предел», как и перевел В. Б. Черниговский. — *А. П.*). По сути дела, выражение poieist-

hai horon имеет два значения. В философии, логике и грамматике это технический термин, означающий просто: «давать адекватное определение». Но у него также есть и более широкий смысл, характерный, скорее, для разговорной речи, но тоже довольно точный: оценивать какую-либо вещь, определять ее стоимость. Следовательно, духовное упражнение заключается в том, чтобы давать определения, делать это в логических или семантических терминах и в то же время определять значимость вещи, ее ценность. Определять и *описывать*. Греческое выражение для «описывать» таково: hupographên poieisthai. И разумеется, здесь, как и в философском и грамматическом словаре эпохи, hupographê противопоставляется horos.[8] Horos, стало быть, это предел. Hupographê — это описание, иначе говоря, более или менее детальный очерк содержания восприятия, формы и составных частей вещи. Таким образом, духовное упражнение, о котором идет речь в этом отрывке, заключается в следующем: дается определение и описание..., но чего? Как говорит текст, всего того, что нам представляется. Предмет, образ которого возникает в сознании, все то, что подпадает под представление (hupopiptontos), должно быть некоторым образом взято под наблюдение и послужить поводом для того, чтобы начать работу по его определению и описанию. Мысль о том, что нужно внедряться в поток представлений, беря их такими, какими они даются, какими случились и проходят перед нами, мысль эта обычна для трактовки духовных упражнений в античности. В частности, стоики очень часто возвращались к этой теме: процеживать поток представлений, брать представление в том виде, как оно случается, как оно нам дано в связи с мыслями, внезапно приходящими в голову, или в связи со всем тем, что может попасть в поле зрения, в связи с тем, как мы живем, с кем встречаемся, что видим и т. д.; словом, брать течение представления и осознанно делать это спонтанное непреднамеренное течение объектом внимания, выделяя его объективное содержание (contenu objectif).[9] Эта формулировка представляет интерес, от нее можно отталкиваться, так как она устанавливает простую, ясную и, вместе с тем, на мой взгляд, фундаментальную оппозицию между тем, что можно назвать интеллектуальной методой, и духовным упражнением.

Духовное упражнение (а с ним вы встретитесь в античности; в средние века, разумеется; в эпоху Возрождения; в XVII веке; и надо бы посмотреть, не встретится ли оно нам снова в веке XX) на то и нацелено, чтобы не помешать спонтанному течению представлений. Свободное движение представления и работа над этим свободным движением — таково духовное упражнение с представлением. Напротив, интеллектуальная метода состоит в том, чтобы дать свое систематическое определение закону следования представлений и допускать их в сознание лишь при условии, что они связаны между собой достаточно прочной, принудительной и необходимой связью, которая позволяет логически, без сомнений и колебаний переходить от одного представления к другому. Картезианский подход относится к интеллектуальной метóде.[10] Этот анализ, это внимание, направляемое, прежде всего, на течение представления, характерно для духовного упражнения. Переход от духовного упражнения к интеллектуальной методе вполне очевиден у Декарта. И я думаю, нам не понять дотошности, с которой он определяет свой метод, если мы не будем ясно себе представлять, что то, что ему не нравится, от чего он открещивается и с чем не хочет иметь ничего общего, это как раз методика духовных упражнений, обычных для христианства и восходящих к духовным упражнениям древних, в частности, к стоикам. Таково, стало быть, общее содержание этого упражнения: поток представлений и аналитическая работа по их определению и описанию.

Это предполагает, что, если угодно, «схватывание» представления таким, как оно дается, и выделение его объективного содержания осуществляется с помощью двух специфических упражнений, в самом деле сообщающих духовный смысл этой чисто интеллектуальной работе. Оба они представляют собой то, что можно было бы назвать эйдетической медитацией и ономастической медитацией. За этими варваризмами стоит вот что: Марк Аврелий, стало быть, говорит о том, что определять и описывать предмет, о котором у нас есть представление, нужно так, чтобы он был виден ясно — как он есть в своей неприкрытой сущности, целиком, со всех сторон, — и что надо говорить себе его имя и имена тех частей, из которых он составлен и на которые разлагается. Итак, прежде всего: описы-

вать «так, чтобы видеть в целом и раздельно, по составным частям, каково оно [то, что подпадает под представление] в своей неприкрытой сущности». Речь, стало быть, идет о созерцании предмета таким, каков он по своей сущности («hopoion esti kat'ousian»). И именно в добавление и разъяснение к главному требованию (созерцать представленный предмет, как он есть в своей сущности), именно в добавление к этому — это надо подчеркнуть — далее говорится, что предмет следует брать таким, каким он представляется: gumnon, т. е. обнаженным, беспримесным, отдельно от всего того, что могло бы заслонить его и ввести в заблуждение; и потом [его нужно брать] holon, т. е. в целом; и в-третьих, «di'holôn diêrêmenôs» — «раздельно, по составным частям». И все это — такой взгляд на предмет представления, взгляд, который раздевает его, которому он предстает в целом и раздельно, по составным частям — все это Марк Аврелий называет blepein. Что означает: хорошо смотреть, созерцать как следует, сосредоточиться на предмете, не дать ускользнуть ничему: ни предмету в его неповторимости, изъятому из окружения, ничем не прикрытому, ни тому же предмету в его целостности и составных частях. И в то же самое время, в ходе этой работы, каковая относится к порядку смотрения, созерцания вещи, нужно говорить себе ее имя и имена частей, из которых она составлена и на которые разлагается. И это другая сторона упражнения. Говорить самому себе — текст не допускает разночтений: «legein par'heautô» — означает не просто знать, помнить имя вещи и разных ее составляющих, но необходимо выговаривать его про себя и для себя самого. Это значит, что речь, конечно, идет о некотором говорении про себя, но вполне эксплицитном. Надо давать имя, выговаривать его самому, говорить его себе. Это то, без чего упражнение утратит смысл: действительное, пусть и беззвучное, произнесение слова, имени, точнее, имени вещи и имен тех вещей, из которых она состоит. Очевидно, что это упражнение в вербализации очень важно для закрепления в сознании вещи, ее составных частей и, стало быть, для воссоздания на основе этих имен всей системы значений, о которых только что шла речь. Произносить имя вещи, чтобы закрепить ее в памяти. Во-вторых, вы видите, что упражняться в запоминании имен надо одновременно с рассматриванием вещи и непосредствен-

но на основе рассматривания. Надо видеть и давать имена. Взгляд и память должны совпасть в общем духовном усилии, когда, с одной стороны, взгляд направлен на вещи, с другой — память реактивирует имена вещей. В-третьих, надо заметить (в связи с этим двусторонним упражнением, упражнением с двоякой направленностью), что благодаря этому двойному упражнению сущность вещи раскрывается в некотором смысле полностью. И действительно, взглядом мы охватываем самое вещь — неприкрытую, в ее целостности и в частях, но, именуя саму вещь и именуя различные части этой вещи, мы видим (и текст ясно об этом говорит) из каких частей она составлена и на какие части раскладывается. Это и в самом деле третье следствие такого дублирования смотрения называнием. С помощью этого упражнения мы узнаем не только то, из чего предмет в настоящее время составлен, но и каково его будущее, на какие части он разложится, когда, как, при каких условиях разрушится и окончит существование. Стало быть, посредством этого упражнения схватывается во всей сложности и полноте существенная действительность вещи и ненадежность ее существования во времени. Это то, что касается анализа предмета в его реальности.

Вторая фаза упражнения заключается уже не в том, чтобы рассмотреть предмет в его реальности, как он дан — в реальности его состава, «сейчашней» сложности и временно́й неустойчивости, она будет заключаться в том, чтобы попытаться определить его значимость. «Ведь ничто так не возвышает душу, как способность исследовать путно и по правде каждый подпадающий в жизни [под представление] предмет и всегда смотреть на него таким образом, чтобы постигать его связь с миром и зачем он ему надобен, какую ценность имеет он как для целого, так и для самого человека, являющегося гражданином верховного города, перед которым остальные города все равно что дома». В этом отрывке Марк Аврелий напоминает о том, что должно быть целью этого аналитического упражнения, этой эйдетической и ономастической медитации. Цель этого упражнения, то, чего хотят добиться, занимаясь им, — это «сделать душу великой»: «Ничто так не возвышает душу»; «возвышает душу» — это перевод «megalophrosunê», что-то вроде «величия души». Действительно, Марк Аврелий ведет

речь именно о таком состоянии, когда человек понимает, что он не зависит от связей и обязанностей, рабом которых его могут сделать собственные мнения, обусловленные страстями. Сделать душу великой — это освободить ее от всех этих пут, от этой паутины, которая ее обволакивает, держит, не отпускает, и тем самым позволить ей обрести то, что составляет ее собственную природу и в то же время ее подлинное предназначение, а именно — согласие с мировым разумом (raison générale du monde). С помощью этого упражнения душа обретает подлинное величие, величие разумно устрояющего мир начала. Свобода, находящая выражение одновременно и в равнодушии к вещам, и в спокойствии перед лицом любых событий, и есть это самое величие души, которое обеспечивается упражнением. Другие тексты очевидным образом подтверждают это. Например, книга XI, где говорится, что «душа adiaphorêsei (будет безразличной), если будет рассматривать каждую вещь diêrîmenôs kai holikôs».[11] Что в точности повторяет термины, которые мы встречаем здесь: рассматривая всякую вещь diêrêmenôs (аналитически, часть за частью) kai holikâs (и в целом), душа в этот самый миг обретает невозмутимость, полное безразличие как выражение покоя и соответствия божественному разуму. Такова, стало быть, цель этого упражнения.

Так вот, эта цель достигается, когда упражняются в рассматривании вещи, так, как я вам только что описал, для того чтобы — и тут надо обратиться к тексту Марка Аврелия — испытать ее. Здесь употреблено слово elegkhein.[12] Аналитическое рассмотрение (схватывающее вещь в неприкрытом виде, в целом и по частям) обеспечит душе величие, к каковому она должна стремиться, — при каком условии? Если оно даст возможность elegkhein, испытать вещь. Слово elegkhein имеет много значений.[13] В философской практике, в словаре диалектики elegkhein — это «опровергать». В юридической практике elegkhein — это «изобличать», «возводить на кого-то обвинение». В обычной же речи, на языке обыденной морали это просто «упрекать». Испытание вещи станет для души освобождением и засвидетельствует подлинное величие души, если предмет представления, уловленный в своей реальности посредством описания и определения, будет поставлен под подозрение, возможно, изобличен, оценен в моральном плане

проверен умом на иллюзорность и т. д. Словом, речь идет об исследовании предмета, его тестировании. В чем же оно заключается, это его испытание, что это за тест? Посмотрим, говорит Марк Аврелий, какая польза (khreia) от него целому, зачем он надобен универсуму, космосу. Речь, стало быть, о том, чтобы поместить предмет — таким, каким его видят, каким он предстал в своей неприкрытой сущности, был схвачен в целом и по частям, — внутрь космоса, которому он принадлежит, для того чтобы увидеть, какая от него польза, какое место он в нем занимает и зачем ему надобен. Именно это и уточняет Марк Аврелий в конце только что прочитанного мной отрывка. Он [спрашивает]: какую ценность (axia) имеет он для целого и какую ценность имеет он для человека, для человека как «гражданина верховного города, перед которым остальные города все равно что дома».[14] Эта немного загадочная фраза, на мой взгляд, легко объяснима. Требуется уловить значение предмета для космоса, а равно его ценность для человека как гражданина мира, т. е. как существа, помещенного, согласно его природе, в порядке природы, божественным провидением внутрь этого космоса. Если угодно, уловить пользу от него для человека, поскольку он — гражданин всего мира и поскольку он гражданин «остальных городов», под которыми надо разуметь не только, собственно, города, но различные формы общности, социальной принадлежности и т. д., включая семью, — города, которые все равно что дома в верховном городе. Это хорошо известное — вы о нем знаете — стоическое встраивание разных форм социальной общности в великую общность человеческого рода упомянуто здесь за тем, чтобы показать, что испытание вещи должно одновременно касаться того, какое отношение она имеет к человеку как гражданину, но помимо ее пользы для граждан мира определять ее полезность для человека как гражданина такой-то страны, живущего в таком-то городе, принадлежащего такой-то общности, отца семейства и т. д. И благодаря этому можно будет определить, какая добродетель требуется в обхождении с этой вещью. В тот миг, когда вещи предстают перед ним, когда phantasia делает их доступными восприятию, разве не должен человек применять по отношению к ним и в зависимости от содержания представления одну из добродетелей — то ли мужество, то ли

правдивость, то ли egkrateia (самообладание)? Вот какое упражнение предлагает здесь Марк Аврелий, и примеры его он приводит во многих других местах.

Описания подобных упражнений, более или менее систематизированные, более или менее развернутые, вы найдете у многих стоиков. С этой мыслью — о том, что поток представлений должен находиться под пристальным наблюдением, одновременно непрерывным и скрупулезным, — с рассуждениями на эту тему мы часто встречались у Эпиктета. Эпиктет не раз возвращается к описанию упражнений такого рода,[15] в частности, двух их форм. Например, упражнение-прогулка.[16] Эпиктет советует время от времени выходить прогуляться, посмотреть, что делается вокруг (какие тебя окружают вещи, люди, какие события происходят). И на всех этих разнообразных впечатлениях (representations), которые приходят к нам из внешнего мира, надо упражняться. На них упражняются, чтобы определить, каков состав каждого, насколько я подвержен их воздействию, завишу я от них или нет, зависят ли они от меня или нет и т. д. И исходя из того, каков результат испытания, решают, как с ним быть. Он также предлагает упражнение, которое можно назвать упражнением памяти: припомнить событие — какое-нибудь историческое событие или такое, которое случилось сравнительно недавно с нами самими, произошло в нашей жизни, — и затем, в связи с ним, спросить себя, в чем состоит это событие? Какова его природа? Какое воздействие могло оно оказать на меня? Завишу ли я от него и в какой мере? Достаточно ли я от него независим? Какое суждение я должен вынести по поводу этого события и как вести себя, коль скоро оно произошло? К упражнению, о котором я говорил, ссылаясь на Марка Аврелия, прибегали периодически в практике античной духовности, в частности, в стоической духовности.

Упражнение такого типа будет снова и снова встречаться вам в христианской духовности. Примеры есть в монашеской литературе IV—V веков и, в частности, у Кассиана. Кажется, в прошлом или позапрошлом году, точно не помню,[17] когда я только начинал заниматься этими вещами, я приводил вам отрывки из Кассиана — про мельницу, про менялу, не знаю, помните ли вы. Вот что говорил Кассиан: дух — это что-то такое,

что всегда пребывает в движении. Каждый миг перед ним возникают новые образы, ему представляются новые вещи, и нельзя позволить им входить свободно (как в мельницу, сказали бы мы, Кассиан этого не говорит), и каждую секунду нам надо быть настороже с этим потоком захлестывающих нас впечатлений (representations), решая, как с ними быть, какие принять, а какие отвергнуть. Так, говорит он, мельник, засыпая зерно, отбирает хорошее и не пропускает к жерновам порченное.[18] Или меняла, к которому приходят с монетами для обмена, не будет брать их подряд, без разбору. Он проверит, попробует на зуб каждую из принесенных монет и возьмет только настоящие.[19] Вы видите, и в том и в другом случае речь идет о проверке, о чем-то вроде этого самого elegkhos, которое Марк Аврелий, как я только что говорил, советовал практиковать непрестанно. Как видите, существует некая форма упражнения, которая, похоже, мало меняется. Вот поток представлений, переменчивый, непостоянный, подвижный, за ним стоит приглядывать, не следует ему доверять. Надо испытать каждое представление, попытаться его удостоверить. Но на чем я хотел бы остановиться, так это на различии, довольно глубоком, которое существует между стоической практикой проверки представлений, подробно описанной у Марка Аврелия, — но типичной, повторю, для всей стоической традиции, по крайней мере поздней в частности для Эпиктета, — и тем, что мы встретим позже у христиан под видом того же анализа представлений. Для христиан вопрос заключается вовсе не в том, чтобы исследовать объективное содержание представлений. То, с чем разбирается Кассиан и все те, кто его вдохновил и кого он вдохновит, это само по себе представление, его психическая реальность. Для Кассиана вопрос не в том, чтобы узнать, какова природа представляемого предмета. Вопрос в том, чтобы узнать, насколько незапятнано само представление как идея, как образ. Надо, по сути дела, узнать, не замешан ли тут соблазн, представляется что-то существующее вне меня или это просто обман чувств. И этот вопрос о сущности представления, о его содержании, перерастает в вопрос о его источнике. Исходит представление от Бога, и тогда, в этот самый миг, оно ничем не запятнано. Или же оно внушено Сатаной и нечисто. А может статься, что оно — от меня, и в таком случае, как узнать,

чистое оно или нечистое? Итак, это вопрос о чистоте представления как такового, а затем вопрос о его источнике.

Так вот, у Марка Аврелия ничего такого, как видите, нет, хотя какое-то сходство вы тотчас подметите. Дальше в тексте, который я вам только что читал, говорится вот что. Марк Аврелий пишет: «Поэтому [до этого он говорил о том, что надо брать каждое представление и смотреть, что за ним стоит, стало быть, выяснять, что за добродетель тут следует употребить. — *М. Ф.*] нужно по поводу каждого объекта представления [каждого из объектов, данных мне в представлении. — *М. Ф.*] говорить себе: это исходит от бога, а это — соединено жребием и хитрым сплетением нитей судьбы, и потому таково совпадение обстоятельств, и случай, это же — от моего соплеменника, и сородича, и сотоварища, который... и т. д.».[20] Как видите, Марк Аврелий тоже спрашивает об источнике. Но он не спрашивает об источнике представлений. Он не спрашивает, исходит ли представление как таковое от меня, ниспослано ли оно мне Богом или внушено Сатаной. Его вопрос об источнике — это вопрос о том, откуда взялась вещь, которая мне представляется, принадлежит ли она необходимому порядку мира? Исходит ли она прямо от Бога, ко мне благосклонного, и из его Промысла? Или же от кого-то из моих сотоварищей и соплеменников, от людей? Вы, таким образом, видите, что для стоиков, которых представляет здесь Марк Аврелий, самое главное — это разобраться с тем, что стоит за представлением, тогда как в центре христианского анализа и упражнения — природа и источник самой мысли. Вопрос Марка Аврелия адресован внешнему миру, вопрос Кассиана — внутреннему; он спрашивает о самой мысли, о ее природе. В одном случае дело идет (повторим, чтобы впредь не возвращаться к этому) о познании того, что собой представляет внешний мир; познанию мира — вот чему дают ход Марк Аврелий и стоики. В случае Кассиана и прочих — это распознание состояний души (déchiffrement de l'interiorite). то, что станет самоистолкованием субъекта. И в «Мыслях» Марка Аврелия вам встретится целый ряд упражнений такого рода. Вы найдете формулировку того же самого положения в XII книге,[21] в VIII, 11,[22] в VIII, 13[23] и в других местах.

Все это я пропускаю. Теперь я хотел бы посмотреть, как Марк Аврелий применяет этот общий принцип анализа пред-

ставлений в целом ряде упражнений с точным и вполне конкретным нравственным заданием. <...*> Во-первых, это упражнения по темпоральной декомпозиции объекта; во-вторых, упражнения по его разложению на составные части; в-третьих, упражнения по редуцирующему, «дисквалифицирующему» описанию объекта. Яркий пример таких упражнений вы найдете в [книге XI]. Речь идет о музыкальных нотах, о танцевальных движениях или о панкратии — борьбе с элементами танца.[24] Предлагаемое Марком Аврелием упражнение таково. Он говорит: когда вы слушаете музыку, мелодичное чарующее пение, когда наблюдаете ловкие движения танцоров или борцов, попытайтесь воспринимать их не в целом, но разбивая на возможно более мелкие части так, чтобы каждая нота воспринималась отдельно от остальных и каждое движение — тоже.[25] Зачем нужно это упражнение? Зачем требуется расчленять целое танца или песни, выделяя, вырывая из них по возможности малые элементы, чтобы уловить действительность мига в том, что в них окажется абсолютно неразложимым? Смысл упражнения объяснен в начале отрывка, где Марк Аврелий говорит: «Очаровательная песня, танец, двоеборье будут выглядеть менее привлекательными, если ты... и т. д.» И далее следует совет, который я только что привел. А в конце отрывка он возвращается к той же мысли и той же теме. Объяснив правило расчленяющего восприятия, он говорит: «Не забывай прибегать к разделению (diairesis) на отдельные части и путем расчленения этих частей добиваться пренебрежения».[26] Слово, употребленное в начале и в конце отрывка (в переводе: «выглядеть менее привлекательно»), — это kataphronein (пренебрежение) (во французском тексте — mépriser. — *А. П.*). Kataphronein — в точности означает смотреть свысока, сверху вниз. Почему же на вещи нужно смотреть таким вот образом, сверху вниз, почему нужно презирать их? Дело в том, что если видишь в танце непрерывность движений, если слушаешь мелодию в целом, тебя увлекает красота танца или очаровывает мелодия. Ты им покоряешься. Но если ты хочешь быть сильнее их, сильнее мелодии или танца, если хочешь взять верх над ни-

---

* Слышно только: «... общее упражнение, пример которого только что был приведен».

ми, — иначе говоря, не утратить над собой власти, поддавшись очарованию, приятности, удовольствию, — если ты хочешь сохранить это превосходство и не покориться (hêttôn) целому мелодии, если ты, стало быть, хочешь воспротивиться ему и сохранить собственную свободу, то тебе придется расчленять их миг за мигом, ноту за нотой, движение за движением. Это означает, что вводится в действие закон реального; мы только что в самом начале о нем говорили: согласно этому закону реально для субъекта лишь то, что дано в настоящий момент, и в этом миге каждая нота, каждое движение предстанут в своей реальности. И тогда ты убедишься, что это всего лишь нота, всего лишь движение, сами по себе немощные, поскольку лишены шарма, приятности, соблазнительности. Мы вдруг обнаруживаем, что нет ничего хорошего во всем этом, в этих нотах, в этих движениях. И не усмотрев в них какого-либо блага, мы перестаем к ним стремиться, не позволяем им возобладать над нами, не подчиняемся им и обеспечиваем наше самообладание и свое над ними господство. Как видите, принцип настоящего как реальности мига, закон определения блага и обеспечения свободы индивида, наконец, принцип, согласно которому индивид должен позаботиться о своей свободе по отношению ко всему, что его окружает, — все это обеспечивается упражнением по расчленению непрерывного континуума движений, цепляющихся друг за друга мгновений. Членение восприятия на отдельные мгновения — это упражнение в свободе, гарантирующее, что человек не попадет во власть какого-либо представления. В другом отрывке есть прекрасное сравнение, иллюстрирующее это положение. Там говорится: надо рассматривать вещи в их текучести и изменчивости. «Невозможно найти, что из проносящихся мимо в этом потоке вещей достойно особенного почитания: как если бы кто-нибудь захотел полюбить одного из пролетевшей мимо стаи воробьев, а тот бы уже исчез из глаз».[27] Так будем же рассматривать вещи не в их величественной цельности, но в разрозненности и рассеянии, уподобим их стае вороьбев. Нельзя полюбить воробья из пролетевшей мимо стаи. Вот, если угодно, пример упражнения в расчленении времени.

Однако прочитанный мной пассаж о музыкальных нотах и танцах заканчивается фразой, которую я хотел бы кратко про-

комментировать. Вот она: «Поэтому вообще, за исключением добродетели и того, что возникает из нее, не забывай прибегать к разделению на отдельные части и путем расчленения этих частей добиваться пренебрежения, то же самое действие переноси и на жизнь в целом».[28] Это разделение восприятия на части, это расчленение континуумов, надо, говорит он, «переносить на жизнь в целом». И под этим подразумевается: действовать так не только по отношению ко всему, что может нас окружать, но и по отношению к нашему собственному существованию и по отношению к нам самим. Мне кажется, это краткое указание — «то же самое действие переноси и на жизнь в целом» — надо сопоставить с целым рядом других фрагментов из «К себе самому». Например, в книге II Марк Аврелий говорит: никогда нельзя забывать, что наше pneuma это всего лишь дыхание. Это та самая редукция к материальному элементу, о которой я говорил. Наше pneuma это дыхание, материальный процесс. И кроме того, говорит он, это дыхание — иное с каждым вдохом и выдохом. Всякий раз, когда мы дышим, мы теряем часть нашего pneuma и вбираем в себя немного другого pneuma, так что pneuma — никогда не то же самое. И в той мере, в какой мы — дыхание, мы никогда не те же самые. Стало быть, не в нем надо полагать наше равенство себе.[29] Или еще в VI,15 он говорит: «... сама жизнь любого человека есть испарение крови и вдыхание воздуха. Ибо как можно вдохнуть однажды воздух и выдохнуть, что мы и делаем каждое мгновение...».[30] Итак, это упражнение в расчленении континуума, которое до́лжно практиковать в отношении вещей, следует применить к нам самим, к нашей собственной жизни. Применяя его к нам самим, мы заметим, что то, что, как нам казалось, составляет нашу суть, или то, в чем, по нашему мнению, ее надо было полагать и отыскивать, вовсе не обеспечивает нашего равенства себе. Мы являем собой (по меньшей мере, в качестве тела, но равно и как pneuma) всегда нечто прерывное по отношению к нашему бытию. Не в этом заключается наше равенство себе. Я комментирую фразу, которой начинается только что прочитанный мной отрывок: «За исключением добродетели и того, что возникает из нее, не забывай прибегать к разделению на отдельные части и путем расчленения этих частей добиваться пренебрежения, то же самое действие переноси и на жизнь в

целом».[31] В конечном счете существует лишь одна стихия, в которой мы можем обрести себя, один элемент, на котором мы можем учредить свою себетождественность, — это добродетель, и добродетель, как вам известно, согласно стоическому учению, не разложима на части.[32] Она не разложима по тому простому соображению, что добродетель есть не что иное, как единство, сцепление, связующая сила души. Это ее не-рассеяние. И еще по тому соображению, что добродетель ускользает от времени: миг добродетели сто́ит вечности. В этой, стало быть, сцепленности нерасторжимой души, души, не делимой на части, в этой ее слитности, уравнивающей миг с вечностью, в ней и только в ней способны мы обрести наше равенство себе. Вот к такому, если угодно, типу относится упражнение по разложению реального, приводимого к действительности мига в дискретном времени.

Вы встретите у Марка Аврелия и другие упражнения, также аналитического характера, но заключающиеся в разложении вещей на их материальные составляющие. В некотором смысле это проще. Например, глубокомысленные размышления в VI, 13, где говорится: что такое, в конце концов, приготовленное блюдо, которое так нам нравится и которое мы вкушаем с таким удовольствием? Не будем забывать, что это труп животного. Это мертвое животное. Что такое пурпурная полоса на знаменитой латиклавии,[33] предмет зависти для столь многих? — Шерсть и краска. Что такое шерсть? — Это волосы овцы. Что такое краска? — Кровь, кровь улитки. А что такое, говорит он в том же пассаже, совокупление (sunousia)? Совокупление — это всего лишь раздражение нервов в трущихся друг о друга частях тела. Это судорога и немного слизи — ничего более.[34] Как видите, речь о том, чтобы с помощью таких представлений вернуться к элементам вещей. Но то, как комментирует Марк Аврелий это разложение вещей на составляющие, весьма интересно, ибо он говорит: применяя этот метод, напоминая себе по поводу совокупления, что это всего лишь нервы, спазм и выделение, что претекста — это волосы овцы, окрашенные кровью улитки; помня обо всем этом, — чего мы достигаем? — Самих вещей, добираемся до их сути, видим насквозь, так что нам ясно, что они такое. Благодаря этому мы можем срывать с них покровы (apogumnoun — обнажать вещи) и взирать на них

сверху вниз (katporan), видя их (euteleian) ничтожность (т. е. что они не очень-то ценны, дешево стоят). И, таким образом, мы можем не поддаться впечатлению их значительности, стряхнуть с себя их чары, которые влекут нас к ним и подчиняют.[35] Как видите, цель упражнения та же: обеспечить свободу субъекта, научить его смотреть на вещи сверху вниз, пронизывать их этим взглядом, проникать в самую их суть, убеждаясь в том, сколь мало они стоят. И в этом отрывке, как и в предыдущем, Марк Аврелий добавляет: недостаточно применять эту методу к вещам самим по себе, мы должны применить ее к нашей жизни и нам самим. И еще целый ряд упражнений, на это нацеленных. Например, в II, 2, где Марк Аврелий спрашивает себя: кто я такой? Что я такое? Я — плоть, дыхание, разумное начало (un principe rationnel).[36] Как плоть, что я такое? Я — грязь, кровь, кости, нервы, жилы, артерии. В качестве дыхания я — что-то каждый миг выдыхаемое и опять вдыхаемое. Остается разумное начало, начало руководящее (le principe directeur), и его-то и надо освобождать. В этом упражнении совмещены разные элементы, разные типы упражнений, о которых я вам говорил. Что касается плоти, то она раскладывается на материальные составляющие: грязь, кровь, вода, нервы и т. д. Дыхание разложимо во времени: оно прерывисто и непрестанно обновляется. И наконец, остается только разум, разумное начало, в котором мы можем обрести равенство себе. В IV, 4 вы встретитесь с тем же самым типом анализа: что мы такое? В нас есть земляное естество, влажное, теплое и огневидное, мы — дыхание, а кроме того, — мышление (une intelligence).[37] Вот то, что надо было сказать об упражнениях в разложении на элементы.

Наконец, третий тип упражнений, о котором я скажу коротко, потому что он очень немудрен, — это описательная редукция, или описание, с целью умаления значимости (disqualification). Упражнение состоит в том, чтобы составить по возможности более точное и детальное представление о ком-то и с его помощью лишить его ореола, видимости величия, создаваемой окружением, убрать украшения, которые могут привлечь к нему или внушить страх. Так, когда нам попадается влиятельный человек, ведущий себя высокомерно, желающий показать свою значительность, собственное пре-

восходство и заставить бояться своего гнева, — что тут делать? Представьте себе его, когда он ест, спит, совокупляется, сидит в сортире. И пусть чванится сколько угодно. Скажи себе: сколь-ким он недавно раболепствовал и в чьем обществе скоро окажется.[38] Таковы упражнения в инфинитезимальном анализе, которые мы встречаем у Марка Аврелия. Как видите, сразу возникает впечатление, что этот тип духовных упражнений в познании мира совсем не похож на тот, который встречался нам у Сенеки.

Однако тут требуются уточнения. Как видите, у Марка Аврелия, как и у Сенеки, все же имеется некий взгляд сверху вниз. Но если у Сенеки этот взгляд сверху вниз есть взгляд с вершины мироздания, то у Марка Аврелия эта точка — совсем не вершина мира, она — вровень с человеком. Точка, откуда он смотрит, как раз на уровне наших глаз, и вопрос в том, чтобы некоторым образом снизить этот уровень, что позволит добраться до самой сути вещей, изучить их досконально. Для Сенеки речь шла о том, чтобы увидеть, как где-то внизу развертывается панорама целого мира. Напротив, Марку Аврелию нужно уничижающее, развенчивающее, ироничное разглядывание каждой вещи в ее неповторимости. И наконец, у Сенеки в поле зрения попадал он сам, так что субъект, находящийся в высшей точке мироздания и наблюдающий разворачивающийся внизу мир, мог оценить собственные размеры — весьма, конечно, невеликие, малые размеры, но не исчезающе малые. Тогда как взгляд Марка Аврелия на вещи — и здесь кроется нечто важное, что-то такое, что сообщает стоицизму существенно новое качество, — это, разумеется, также и взгляд на самого себя, но взгляд, направленный на самого себя двояким образом. С одной стороны, надо, проникая в самую суть вещей и ухватывая мельчайшие их составляющие, показать, насколько мы свободны по отношению к ним. Но в то же время надо показать, что наше собственное равенство себе — эта малая целостность, каковой мы себе представляемся в собственных глазах, длящаяся во времени, простирающаяся в пространстве, — на самом деле всего лишь соединение простых частей, разных природ, дискретных по отношению к друг другу, и что по сути дела это никакое не единство. Существует только одно подлинное единство, на которое мы способны и

которое могло бы утвердить нас в том, что мы есть, в нашем равенстве себе, каковым мы можем и должны быть, — это то, что мы — существа разумные, иными словами, мы — не что иное, как часть главенствующего над миром разума. Стало быть, мы, видимые себе сверху, или, скорее, глядящие на себя сверху вниз, — всего лишь ряд отличных друг от друга элементов — материальных частиц, отдельных мгновений. Но если мы попытаемся понять себя как разумное начало, мы убедимся в том, что мы — не более, чем часть чего-то большего, часть главенствующего над всем миром разума. Таким образом, духовное упражнение Марка Аврелия имеет целью, скорее, рассеяние индивидуальности, тогда как упражнение Сенеки, с его перемещением субъекта в высшую точку мироздания, откуда он мог узреть себя в своей неповторимости, должно было обосновать и учредить самотождественность субъекта, его особость и дление «я» им конституируемого. Мне многое еще надо бы сказать. Но я хотел бы подвести черту, просто сказав... Впрочем, не знаю, стоит ли... Вы хотите, чтобы я продолжал? Нет, похоже, о Марке Аврелии хватит.* Два слова в завершение этой истории духовного знания.

Если я говорю обо всем этом в связи с Сенекой и Марком Аврелием, то делаю это по следующим соображениям. Как я уже говорил, мне хотелось бы в рамках общей темы обращения на себя и в контексте общего предписания «возвращения к себе» уточнить смысл частного требования «обращения взгляда на самого себя»», «перенесения внимания на себя», «постиже-

---

* Рукопись содержит пространные рассуждения (сознательно опущенные Фуко) о положительном смысле инфинитезимального подхода (в связи с этим он рассматривает в «К себе самому» следующие тексты: X,26; II,12; IX,32).Кстати, он обнаруживает совпадения между «К себе самому» (XII,24 и IX,30) и текстами Сенеки, где речь идет о смотрении на мир сверху вниз. Но тут и там этот взгляд на мир сверху имеет разные этические последствия: у Сенеки он рождает иронию по поводу собственной малости в мире, Марка Аврелия наводит на мысль о повторении того же самого («с этой точки зрения Марк Аврелий воспринимает не столько единичную точку, где она есть, сколько скрытое тождество разных вещей и разделенных временем событий»). Разбирая разные фрагменты из «К себе самому», Фуко, в конце концов, приходит к различению «взгляда сверху» (сводящего к единичной точке) и «погружения» (с обратным эффектом: уничтожения различий и возвращения к тому же самому).

ния себя». Мне кажется, что когда мы задаемся этим вопросом и видим, как отвечают на него Сенека или Марк Аврелий, мы совершенно убеждаемся в том, что все это не имеет никакого отношения к попытке поставить рядом с познанием внешнего мира или противопоставить ему некое знание, которое было бы познанием человека, его души и мира внутреннего. О чем речь, так это об изменении взгляда на вещи. Состоит оно в следующем: во-первых, требуется перемещение субъекта; то ли это подъем в высшую точку мироздания, дабы обозреть его в целом, то ли попытка погружения в самую суть вещей. Во всяком случае, только изменяя местоположение, субъект может познавать должным образом. Это первый пункт, первое отличие духовного знания. Во-вторых, это смещение взгляда позволяет увидеть вещи в истинном свете и одновременно оценить их. «Оценка» подразумевает определение их места в мире и отношения к другим вещам, а также их значения для человека и реального влияния на него как на существо свободное. В-третьих, для субъекта в этом духовном знании речь идет о том, чтобы он смог увидеть сам себя, уловить себя самого в своей реальности. Речь идет о некоторой héauto-scopie, о некотором само-наблюдении. Субъект должен увидеть себя как он есть на самом деле. И наконец, в-четвертых, воздействие, оказываемое таким знанием на субъекта, обеспечено тем, что в нем субъект не только открывает для себя свою свободу, но и находит в ней форму существования, приносящую ему все счастье и совершенство, на которые он способен. Так вот, знание, предполагающее эти четыре условия (смещение субъекта, определение значимости вещей, исходя из их реальности, внутри космоса, возможность для субъекта увидеть себя самого и, наконец, изменение образа жизни субъекта в результате знания), и представляет собой то, что, я полагаю, может быть названо духовным знанием. Несомненно, было бы интересно проследить историю этого духовного знания. Было бы интересно посмотреть, как при всем престиже, которым оно пользовалось к концу античности или в тот период, о котором я говорю, оно мало-помалу ограничивалось, перекрывалось и, в конце концов, было вытеснено другой формой знания, которое можно было бы назвать уже не духовным, но «познавательным» знанием (le savoir de connaissence). Нет сомнения, что именно в

XVI—XVII веках познавательное знание, наконец, полностью возобладало над знанием духовным, не без того чтобы кое-что у него позаимствовать. Ясно, что в том, что получалось в XVII веке у Декарта, Паскаля, конечно же, у Спинозы, можно обнаружить это превращение духовного знания в познавательное.

И я не могу отделаться от мысли, что существует некий образ, историю которого было бы интересно написать, потому что она, я думаю, дала бы нам ясное представление о том, как стоял вопрос о соотношении познавательного и духовного знания с XVI века по XVIII век. Конечно, это образ Фауста. Начиная с XVI века (т. е. с того момента, когда познавательное знание стало утверждать свое неоспоримое превосходство над духовным знанием) и вплоть до конца XVIII века, именно в образе Фауста нашли воплощение возможности, очарование духовного знания, а также опасности, которыми оно чревато. Разумеется, в Фаусте Марлоу.[39] В середине XVIII века — Фауст Лессинга: как вам известно, этого Фауста мы знаем лишь по семнадцатому письму о литературе, очень интересному,[40] так как в нем Лессинг отходит от образа Фауста, созданного Марлоу, преданного проклятию чернокнижника. Это он, Лессинг, спасает Фауста. Он спасает Фауста, потому что воплощаемое им духовное знание Фауст, как видится Лессингу, преобразил в веру в прогресс человечества. Духовность знания становится верой — верованием — в неуклонный прогресс человечества. И все, что требовалось от духовного знания, [а именно] преобразование самого его субъекта, пойдет теперь на пользу всему человечеству. И, стало быть, Фауст Лессинга спасен. Он спасен, потому что окольным путем веры в прогресс сумел преобразить знание духовное в знание познавательное. Что же касается Фауста Гете, то это именно он в свой черед снова выступает персонажем мира исчезающего духовного знания. Почитайте начало «Фауста» Гете, знаменитый монолог Фауста, занимающий все начало первой части, и вы обнаружите самые главные элементы духовного знания, того знания, что возносит на вершину мира, постигает все его стихии, рассекает мир вдоль и поперек, проникает в самую суть вещей и одновременно преобразует субъекта и приносит ему счастье. Вспомните, что говорит Гете:

«Я философию постиг,
Я стал юристом, стал врачом...
Увы! С усердьем и трудом
И в богословье я проник, —
И не умней я стал в конце концов,
Чем прежде был... Глупец я из глупцов!»*

Вот знание, которое как раз не является духовным знанием. Это познавательное знание. Из этого познавательного знания субъект ничего не может извлечь для собственного преображения. И то, чего хочет Фауст от знания, — это именно духовные ценности и результаты, которых не может дать ему ни философия, ни юриспруденция, ни медицина.

«Пусть не боюсь чертей и привидений,
Пусть в самый ад спуститься я готов, —
Зато я радостей не знаю,
Напрасно истины ищу [в этом знании. — *М. Ф.*]...»
. . . . . .

«Вот почему я магии решил[наложение познавательного знания на знание духовное. — *М. Ф.*]

Предаться: жду от духа слов и сил,
Чтоб мне открылись таинства природы,
Чтоб не болтать, трудясь по пустякам,
О том, чего не ведаю я сам,
Чтоб я постиг все действия, все тайны,
Всю мира внутреннюю связь;
Из уст моих чтоб истина лилась,
А не набор речей случайный.
О месяц! Если б в этот час
Ты озарил в последний раз
Меня средь комнаты моей,
Где я познал тоску ночей!..
О, если б мог бродить я там
В твоем сиянье по горам,
Меж духов реять над вершиной,
В тумане плавать над долиной,
Науки праздный чад забыть,
Себя росой твоей омыть!..»[41]

---

* *Гете*. Фауст. Ч. 1, сцена 1. Ночь (Перевод Н. Холодковского).

Я думаю, что перед нами последнее ностальгическое описание духовного знания, которое исчезает с наступлением Aufklärung,* и печальный привет нарождающемуся познавательному знанию. Вот то, что я хотел сказать в связи с Сенекой и Марком Аврелием. А теперь, через пару минут, я перехожу к другому вопросу, уже не к вопросу о том, как познать мир, но о том, как сделать себя. После mathêsis — askêsis.**

Примечания

[1] Предисловие к первой части «Исследований о природе», разобранное в лекции от 17 февраля, второй час.

[2] *Marc Aurèle.* Pensées, VI,3, éd. citée, p. 54 (перевод, исправленный Фуко) (*Марк Аврелий.* К себе самому. М., 1998. С. 77).

[3] Pensées. III,11 (p. 24). (К себе самому. Цит., с. 46—47).

[4] «Ты же, говорю я, избери просто и как подобает свободному высшее благо и придерживайся его. Высшее благо означает [высшую] пользу. Если оно тебе как разумному существу [полезно], соблюдай его» (id., 6, p. 22 (там же, с. 45)).

[5] «Тщательно наблюдай за способностью восприятия (ὑπολητικὴν δύναμιν; во французском переводе — faculté d'opinion. — *А. П.*). В ней содержится все нужное...» (id., 9, p. 23 (там же, с. 46)).

[6] «И еще помни, что каждый человек живет лишь в этом длящемся мгновении, а остальное или уже прожито, или неизвестно» (id., 10, p. 23 (там же, с. 46)).

[7] La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle («Физика как духовное упражнение, или Пессимизм и оптимизм у Марка Аврелия») // *Hadot P.* Exercices spirituels et Philosophie antique, op. cit., p. 119—133.

[8] Подробное описание этого концептуального различия находят у Диогена Лаэрция в его книге о Зеноне: «Определение — это предложение, произносимое при разборе в точном значении (так говорит Антипатр в I книге „Об определениях"), или же „отдача собственного" (так говорит Хрисипп в книге „Об определениях"). Описание — это предложение, лишь примерно вводящее в предмет, или же определение, лишь упрощенно выражающее свое значение» (trad. R. Goulet // *Diogène Laërce.* Vies et Doctrines des philosophes illustres, VII, 60, éd. citée,

---

* Просвещение (*нем.*).

** Познание, упражнение. После познания — упражнение (*греч.*).

p. 829; *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. С. 287).

[9] Об этом процеживании представлений, в частности у Эпиктета, см.: Le Souci de soi (op. cit., p. 79—81) со ссылками на Entretiens, III, 12, 15: «... неисследуемым представление нельзя принимать, но нужно говорить ему: „Погоди, дай посмотрю, кто ты и откуда идешь", как ночная стража: „Покажи мне условные знаки"» (éd. citée, p. 45 (Беседы Эпиктета. Цит., с. 174), а также I, 20, 7—11).

[10] Ср. классическое представление Фуко картезианского метода (с опорой на Regulae) в Les Mots et les Choses. Paris, Gallimard, 1966, p. 65—71 (русский перевод: *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1979. С. 100).

[11] Pensées. VI, 16 (p. 128). «Нужно жить наилучшим образом. Возможность для этого есть в душе, если человек безразличен к вещам безразличным. Будет же он безразличным к ним, если каждую из них будет наблюдать по частям и в целом...» (К себе самому. С. 154.)

[12] Фуко возвращается здесь к третьей книге, 11: «Ведь ничто так не возвышает душу, как способность исследовать (elegkhein) путно и по правде каждый подпадающий в жизни [под представление] предмет...» (id., p. 24 (там же, с. 46)).

[13] Elegkhos означает на древнегреческом «стыд», «позор» и затем, в словаре классики, «опровержение» (см.: Dictionnaire étymologique de la langue grecque de P.Chantraine. Paris, Klincksieck, 1968—1980, p. 334—335). Изучение этого понятия, в частности в его сократовском смысле, см.: *Dorion L.-A.* La Subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate // Revue philosophique de Louvain, 88, 1990, p. 311—344.

[14] Pensées, III, 11 (p. 24 (К себе самому. С. 46—47)).

[15] О совокупном видении этих упражнений Эпиктета см. часто цитируемую Фуко работу: *Hijmans B. L.* Notes on Epictetus' Educational System. Utrecht, 1959.

[16] Entretiens, III, 3, 14—19 (p. 18) (Беседы Эпиктета. Цит., с. 160—161).

[17] Тексты Кассиана разобраны в лекции от 26 марта 1980 г.

[18] *Cassien J.* Premiere Conférence de l'abbé Moïse // Conférence, t. I, 18 / trad. Dom E. Pichery. Paris, Ed. du Cerf, 1955, p. 99 (см. по поводу того же текста: Dits et Écrits, op. cit., IV, N 363, p. 811).

[19] Id. § 20—22, p. 101—107 (по поводу того же текста см.: Dits et Écrits, loc. cit.).

[20] Pensées, III, 11 (p. 24 (К себе самому. Цит., с. 46—47)).

[21] «Спасение жизни в том, чтобы каждую вещь рассматривать, какова она в целом, какова ее материальная часть, какова причинная сила...» (Pensées, XII, 29, p. 142 (К себе самому. Цит., с. 168)).

[22] «Этот предмет — что он такое сам по себе по своему устройству? Каков он по своей субстанции и веществу?» (Pensées, VIII, 11, p. 85 (К себе самому. Цит., с. 109)).

[23] «Постоянно и по возможности при всяком представлении применяй учения физики (phantasias phusiologein)...» (id., 13, p. 85 (там же, с. 109)).

[24] Панкратием называлось жестокое упражнение, некое соединение кулачного боя и борьбы, в котором «побеждали, либо выведя противника из строя, либо он поднятием руки признавал себя побежденным. Поэтому допускались любые удары — не только кулаком — и приемы, разрешенные в обычной борьбе, и любой способ нападения: удары ногой в желудок или в живот, выкручивание рук и ног, укусы, удушение и т. п.». (*Marrou H.-I.* Histoire de l'éducation dans l'Antiquite, op. cit., p. 190).

[25] «Очаровательная песня, танец, двоеборье будут выглядеть менее привлекательными, если гармонию голоса разделишь на отдельные звуки и спросишь себя самого о каждом, покоряешься ли ты ему. Ведь ответишь отрицательно. Подобным образом раздели и танец на каждое отдельное движение или остановку. То же самое сделай и с двоеборьем» (Pensées, XI,2, p. 124 (К себе самому. Цит., с. 150)).

[26] Там же.

[27] Pensées, VI, 15 (p. 57 (К себе самому. Цит., с. 80)).

[28] Pensées, XI, 2 (p. 123—124 (К себе самому. Цит., с. 150)).

[29] «Все, что я собой представляю, есть только плоть, дыхание и руководящее начало. Оставь книги, не разрывайся: нет времени. А плоть презирай так, словно умираешь: она кровавая грязь, кости, сплетение нервов, жил и артерий. Рассмотри и дыхание — что оно такое? Дуновение, и не всегда одинаковое, но каждое мгновение выдыхаемое и опять вбираемое. Итак, остается третье: руководящее начало». (Pensées, II, 2, p. 10 (К себе самому. Цит., с. 32—33); Pensées, VI, 15, p. 57 (К себе самому. Цит., с. 80)).

[30] Pensées, VI, 15 (p. 57 (К себе самому. Цит., с 80)).

[31] См. выше, прим. 28.

[32] Вся эта тематика стоической вечности, завоевываемой в совершенном и строго имманентном акте, понимаемой не как sempernitas (всегдашность), но как замыкающий время миг, изложена в классическом труде В. Гольдсмидта «Le Système stoïcien et l'Idée de temps» (1953). Paris, Vrin, 1985, p. 200—210.

[33] Речь идет о пурпурной ленте, нашиваемой на тунику как знак отличия (сенатора от всадника).

[34] «Как о мясных блюдах и другой подобной пище нужно представлять себе, что это вот труп рыбы, а это — труп птицы или поросенка,

что фалернское, опять же, — виноградная жижица, а претекста [тога, окаймленная пурпуром] — волосы овцы, смоченные кровью улитки, так и о том, что происходит при совокуплении (sunousia), [представляй] что это [всего лишь] трение о внутренний орган и сопровождающееся некоторым содроганием выделение слизи» (Pensées, VI, 13, p. 55 (К себе самому. Цит., с. 79)).

[35] «Подобные представления есть именно такие, которые проникают в самую суть вещей и проходят сквозь них (kathiknoumenai autôn), так что видно, каковы эти последние. Так следует поступать и по отношению ко всей жизни в целом (houtôs dei par' holon ton bion poiein) и там, где вещи кажутся внушительными, срывать с них покровы (apogumnoun) и созерцать (kathoran) их ничтожество (euteleian), и удалять с них прикрасы, благодаря которым они кажутся значительными. Ибо видимость (tuphos — спесь, пустое воображение) — ужасный обманщик, и когда тебе кажется, что ты занят важным делом, тогда-то ты более всего введен в заблуждение» (id., p. 55—56 (там же, с. 79)).

[36] Pensées, II, 2 (p. 10 (К себе самому. Цит., с. 32—33)).

[37] «Ведь, например, часть меня, родственная земле, уделена мне от какой-то части земли, а влажное естество — от иной [материальной] основы, дыхательная часть — из какого-нибудь другого источника, а теплое и огневидное естество — из какого-нибудь соответствующего источника. [...] Таким же образом и мыслительное естество приходит откуда-нибудь». (Pensées, IV, 4, p. 29 (К себе самому. Цит., с. 51)).

[38] Pensées, X, 19 (p. 115 (К себе самому. Цит., с. 142)).

[39] Doctor Faustus // The Works of Christopher Marlowe, ed. Tucker Brooke. Oxford, 1910.

[40] Письмо от 16 февраля 1759 г. в: *Lessing G.E.* Briefe die neueste Literatur betreffend. Stuttgart, P. Reclam, 1972, p. 48—53.

[41] *Goethe.* Faust / trad. Gerard de Nerval, première partie: «La Nuit». Paris, Garnier, 1969, p. 35—36.

Лекция от 24 февраля 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Добродетель и ее отношение к askêsis. — Mathêsis вне связи с объективным познанием субъекта. — Askêsis вне связи с законом. — Цель и средство askêsis. — Характеристики paraskeuê: мудрец как борец (athlete) с событием. — Содержание paraskeuê: речь-действие. — Способ существования этих речей: prokheiron. — Askêsis как упражнение в истинной речи.

В двух предыдущих лекциях я попытался рассмотреть вопрос обращения на себя под углом зрения познания, или отношения, которое устанавливается между обращением на себя и познанием мира. Если угодно, это был анализ обращения на себя в плане mathêsis. Теперь же я хотел бы поставить тот же самый вопрос обращения на себя уже не как проблему познания или mathêsis, но рассмотреть его с точки зрения того, какие действия, какую форму активности, какую практику себя оно подразумевает? Иными словами, какие приемы и способы воздействия на себя составляют наряду с познанием обращение на себя? Я полагаю, это то, что вкупе называют askêsis (аскеза как упражнение в делании себя). В одном отрывке из текста, который так и называется peri askêseôs (Об аскезе)[1] один римский стоик — вы его, конечно, знаете, это Мусоний Руф —

сравнивал приобретение добродетели с приобретением познаний в медицине или в музыке. Как приобретается добродетель? Так ли, как приобретаются познания в медицине или в музыке? В этом не было ничего оригинального, это традиционный и очень старый вопрос. Вы встретите его у Платона, начиная с первых сократовских диалогов. Мусоний Руф говорил: приобретение добродетели требует двух вещей. С одной стороны, необходимо созерцательное знание (epistemê theôrêtikê), а с другой — требуется также некоторое epistemê praktikê (знание-умение). И это знание-умение, говорит он, можно приобрести только путем тренировки — он употребляет глагол gumnazesthai — «заниматься гимнастикой», но, очевидно, в более широком, как мы увидим позже, смысле — заниматься чем-то ревностно, прилежно (philotimôs, philoponôs). Итак, прилежание, ревность, тренировка — вот что позволит приобрести epistemê praktikê, науку, столь же необходимую, как и epistemê theôrêhtikê.[2] Мысль о том, что добродетель приобретается с помощью askêsis, необходимой не менее, чем mathêsis — очень старая. Совсем необязательно дожидаться, пока ее выразит Мусоний Руф, почти в той же формулировке ее можно встретить у других авторов. Вы встретитесь с ней в самых ранних пифагорейских текстах.[3] Вы найдете ее у Платона,[4] а также у Исократа — там, где он говорит об askêsis philosophias.[5] Равным образом эта идея была дорога киникам, конечно же, гораздо более склонным к упражнению, нежели к теоретизированию.[6] Короче, это вполне традиционная мысль для этого искусства себя, для этой практики самого себя, не историю которой я пытаюсь тут вам рассказать, а пытаюсь составить общее представление о том, какой она была в течение ограниченного периода (I—II вв. н. э.). Но еще раз подчеркну, — возвращаюсь к этому во избежание всяких недомолвок, — я вовсе не утверждаю, что эта практика себя, которую я пытаюсь привязать к периоду, о котором у нас речь, сложилась именно тогда. Я также не говорю, что для того времени она была большой новостью. Я только хочу сказать, что в те времена, в завершение, а лучше сказать, в продолжение очень долгой истории (ибо она еще не окончилась), к I—II векам складывается такая культура себя, такая практика себя, масштабы, распространение и многообразие форм которой, не означавшие, разумеется, никакого разры-

ва с прошлым, позволяют провести гораздо более детальный ее анализ, чем если бы речь шла о предшествующей эпохе. Стало быть, я обращаюсь к этому периоду, скорее, по соображениям удобства, наглядности и четкости явления, вовсе не желая сказать, что оно представляло собой нечто новое. Но, так или иначе, я не собираюсь восстанавливать длинную историю взаимоотношений между mathêsis — askêsis, длинную историю самого понятия аскезы, делания себя, каким его находят уже у пифагорейцев. Я, таким образом, ограничиваюсь I—II веками, но хотел бы сразу подчеркнуть одно обстоятельство, на мой взгляд, довольно любопытное.

Коль скоро обращение на себя рассматривается уже не под углом зрения mathêsis, не с точки зрения познания — познания мира, познания себя и т. д., но под углом зрения практики, делания себя, не встраиваемся ли мы в такой порядок вещей, который является порядком уже не истины, но закона, правила, нормы? Не скрывается ли под краеугольным камнем этой аскезы, этого практикования себя, производимого собой на себе, первичная и более основательная инстанция закона? Я думаю, надо хорошо понять (и это одна из самых важных черт и, по меньшей мере для нас, одна из самых парадоксальных, поскольку для многих других культур это не так) вот что: отличительная особенность аскезы (askêsis) в греческом, эллинистическом и римском мире, какие бы возможные ограничения, запреты, мелочные предписания она ни вводила, в том и состоит, что она по сути своей никогда не была следствием повиновения закону. Не оглядка на такую инстанцию как закон заставляет askêsis самоутверждаться и разворачивать свои техники. На самом деле askêsis — это практика истины (une pratique de la vérité). Аскеза — не способ подчинить субъекта закону; аскеза — это способ связать субъекта с истиной. Полагаю, об этом важно не забывать, потому что у нас в головах — просто в силу принадлежности нашей культуре и того, что мы мыслим такими, а не другими понятиями — имеется немало штампов, которые могут ввести в заблуждение. Я, если позволите, соотнесу то, что говорил вам на последних лекциях по поводу познания мира, с тем, что собираюсь сказать по поводу практики себя. Или иначе: то, что я говорил по поводу mathêsis, с тем, что я хотел бы теперь сказать по поводу askêsis. Мы, мысля в привычных нам

категориях, считаем самоочевидным, что, коль скоро речь заходит о том, как связаны субъект и познание, то вопрос, который встает перед нами, вопрос, который мы ставим, когда говорим о познавательном отношении, звучит так: знание о субъекте — это такое же знание, как и то, что у нас есть относительно любого другого элемента мироздания, или же тут нужно какое-то особое знание, к нему несводимое и проч.? Иначе говоря, вопрос о субъекте и познании вполне естественно, я думаю, обретает для нас такую форму: нет ли тут опредмечивания субъекта? В последних двух лекциях я хотел показать вам вот что: когда в культуре себя эллинистической и римской эпохи встает вопрос о связи субъекта и познания, никогда не спрашивают, объективируем субъект или нет, применим ли к субъекту тот же способ познания, что и к вещам мира, в самом ли деле субъект — одна из вещей мира, которые познаваемы. Никогда вам не встретится ничего такого в греческой, эллинистической или римской мысли. Зато когда ставится вопрос об отношении субъект/познание мира, находят нужным (именно это я и хотел вам показать) придать познанию мира такой характер, чтобы оно стало для субъекта формой его спасения, обрело духовную значимость. В таком «одухотворении» знания и заключен ответ на общий вопрос: как соотносятся субъект и познание мира? На это я и хотел обратить ваше внимание.

А теперь, я думаю, тот же способ отойти от привычных нам представлений, от свойственной нам постановки вопросов, надо применить по отношению к askêsis. В самом деле, когда мы спрашиваем о субъекте в практической плоскости (не только «что мне делать?», но и «каким мне себя делать?»), то, думаю вполне стихийно — я не хочу сказать этим «вполне естественно», но, пожалуй, «вполне исторически», и от нас тут мало что зависит — вопрос «что значит быть субъектом и каким ему надлежит себя делать?» [ставится] как вопрос исполнения закона. Иными словами: в чем, в какой мере, на каком основании и до каких пределов должен субъект подчиняться закону? Так вот, в той культуре себя, которая сложилась в греческой, эллинистической и римской цивилизации, вопрос о субъекте и о том, что ему делать, никак, на мой взгляд, не упирался в вопрос исполнения закона. Вопрос стоял так: как может субъект дей-

ствовать должным образом, может ли он быть таким, каким он должен быть, коль скоро он не только знает истину, но также озвучивает ее, практикует и осуществляет? Нет, я неудачно выразился, надо сказать так: смысл вопроса, которым задаются греки и римляне по поводу субъекта и его поступков, в том, чтобы знать, в какой мере знание истины, говорение истины, следование истине и осуществление истины позволяют субъекту не только поступать так, как он должен, но и быть таким, каким он должен и хочет быть. В общем виде это выглядит так: там, где мы, нынешние, видим вопрос о том, как сделать субъект предметом познания, не превращая его тем самым в предмет, там древние во времена античной Греции, эллинизма и Рима размышляли о познании мира как духовном опыте субъекта. И там, где мы, нынешние, усматриваем подчинение субъекта порядку закона, греки и римляне вели речь о том, чтобы посредством упражнения в истине учредить субъекта в качестве конечной цели для себя самого. В этом, я полагаю, и заключается наше главное от них отличие, долженствующее предостеречь нас от всяких произвольных проекций самих себя в прошлое. И я сказал бы, что тому, кто возьмется писать историю субъективности, придется попытаться воспроизвести очень долгую и очень медленную трансформацию диспозитива субъективности, зависевшего от духовного характера познания и практикования истины субъектом, в иной — наш — диспозитив субъективности, в котором главенствует, по-моему, вопрос о самопознании субъекта и подчинении субъекта закону. Ни один из этих вопросов (подчинение закону, самопознание субъекта) не только не главенствовал, но и вообще так не ставился в античной мысли и культуре. Речь шла о духовном характере познания и осуществлении истины. Именно так, на мой взгляд, надо подходить к вопросу об askêsis, чем я и хотел бы теперь заняться в этой и следующей лекциях.

Когда говорят об аскезе, то очевидно, что, относя ее к определенной традиции, которую, впрочем, также представляют себе в сильно искаженном виде, [имеют в виду] некоторую форму практики, предполагающей в качестве элементов, фаз, последовательных шагов ряд все более суровых отречений и в конечном счете — как последнюю цель и последний шаг — от-

каз от самого себя. Все более полное отречение и, наконец, самое радикальное из них — отказ от себя[7] — так мы понимаем аскезу. В этом ключе воспринимаем. Но я думаю, что античная аскеза (askêsis) имела совсем другой смысл. И прежде всего потому, что речь не шла об отказе от себя как последней ее цели. Речь, напротив, шла о том, чтобы с помощью аскезы стать самим собой. Или, скажем точнее, надо было постараться установить такое отношение к себе самому, которое отличалось бы полнотой, завершенностью, целостностью, было бы самодостаточным и служило залогом совпадения с собой (transfiguration à soi), каковое есть счастье, в себе же и находимое. Такова была цель аскезы. Ничего, стало быть, такого, что заставляло бы думать об отречении от себя. Я тем не менее просто напоминаю вам — потому что история эта очень запутанная, и я не собираюсь рассказывать ее во всех подробностях — о весьма любопытном отклонении, с которым мы встречаемся у Марка Аврелия, когда аскеза, или разоблачающий взгляд на вещи сверху вниз, поселяет в душе сомнение относительно нашей себетождественности (l'identité de soi), коль скоро она распадается на отдельные элементы или растворяется в мировом разуме.[8] Но это, скорее, отклонение, чем общая черта античной аскезы. Итак, целью аскезы в античности было установление цельного, завершенного и самодостаточного отношения к самому себе.

И, во-вторых, что касается способа, каким осуществлялась античная аскеза, не нужно его искать в тех или иных ограничениях самого себя. Конечно, какие-то элементы отречения в ней есть. Есть элементы воздержания. И даже можно сказать, что основное, во всяком случае многое из того, что войдет в состав христианского самоотречения, уже предписывалось античной аскезой. Но сама природа этих способов, эта, если угодно, тактика аскезы, применяемая для достижения конечной цели, ни внешне, ни по сути не свидетельствует об отречении. Напротив, с помощью askêsis что-то приобретается. Надо обзавестись чем-то таким, чего у нас нет, а вовсе не отказываться от того, что у нас уже есть, что сделает нас такими, какими нам, возможно, предстоит стать и что до́лжно иметь. Нужно обзавестись чем-то таким, что, вместо того чтобы вынуждать нас мало-помалу отрекаться от себя, как раз и позволит себя сберечь.

позволит прийти к себе. Короче, античная аскеза не убавляет, она снабжает, снаряжает. И то, чем она снаряжает, чем оснащает, называют по-гречески paraskeuê, что Сенека переводит на латинский как instructio. Главное слово здесь paraskeuê, разбором его я и хотел бы сегодня немного заняться, прежде чем в следующий раз переходить к рассмотрению разных форм аскетических упражнений. Коль скоро аскеза должна привести к установлению полновесного отношения к себе (ce rapport plein de soi à soi), то ее задачей, или, скорее, тактикой, орудием, становится приобретение paraskeuê. Но что это такое paraskeuê? Paraskeuê — это то, что можно назвать общей и в то же время целенаправленной готовностью к превратностям судьбы. Вот что я хочу сказать: речь идет о приготовлении индивида к будущему, а будущее складывается из непредвиденных событий, общая природа которых, может быть, и известна, но невозможно знать, ни когда они произойдут, ни произойдут ли вообще. Речь, стало быть, идет о такой paraskeuê, такой подготовке, которая была бы сообразна тому и только тому, что может произойти, и которая пригодилась бы как раз тогда, когда возможное случится, если оно случится.

Есть много определений paraskeuê. Вот одно из самых простых и прямолинейных. Это определение Деметрия-киника, взятое из отрывка, приводимого Сенекой в «De Beneficiis»,[9] в нем Деметрий повторяет то, что было общим местом киническо̀й философии, а равно и нравственной философии вообще, всякого наставничества: он уподобляет желающего обрести мудрость атлету. Хороший атлет, во всяком случае в этом отрывке Деметрия, изображен как упражняющийся. Но в чем состоит упражнение? Нет, говорит Деметрий, вовсе не в усвоении всевозможных приемов. Дело не в том, чтобы раскрыть все, на что мы способны. И даже не в том, чтобы, отличившись в чем-то одном, постараться отличиться в другом. Надо готовиться только к тому, с чем мы можем столкнуться, только к тому, что может с нами произойти, [но] не готовиться кого-то превосходить (surpasser), даже себя самого. Понятие «самопревосхождение» иногда встречается у стоиков, и я постараюсь к нему вернуться, но оно не имеет ничего общего с тем беспрестанным преодолением самых трудных рубежей, которого требует христианская аскеза. Дело не в том, чтобы

одолевать других или превосходить себя самого, но в том, чтобы либо (как и полагается хорошему атлету) быть сильнее, либо быть не слабее того, с кем доведется встретиться. Хороший атлет должен овладеть несколькими простыми приемами, достаточно, однако, универсальными и достаточно действенными для того, чтобы пригодиться в любых обстоятельствах и чтобы мочь прибегнуть к ним (при том условии, что они достаточно просты и им достаточно легко научиться) тотчас, как только в них возникнет нужда. Это овладение несколькими элементарными приемами, необходимыми и достаточными в любой ситуации, и составляет хорошую подготовку, хорошую аскезу. И paraskeuê должна быть не чем иным, как набором необходимых и достаточных приемов, совокупностью практик, необходимых и достаточных, [для того чтобы] сделать нас сильнее всего того, что может произойти на протяжении нашей жизни. В этом и состоит атлетическая подготовка мудреца. О ней, в частности, хорошо пишет Деметрий, но эта тема встречается у кого угодно. Я цитирую Марка Аврелия, однако то же самое говорят Сенека, Эпиктет и другие: «Искусство жить [то, что он называет биотикой, hê biôtikê. — *М. Ф.*] скорее похоже на искусство борьбы, чем на искусство танца, из-за того, что приходится быть готовым к надвигающемуся и непредвиденному и стоять твердо».[10] Это противопоставление атлета танцору, борьбы танцам, представляет интерес. Танцор — это, конечно, тот, кто делает все возможное для достижения некоторого идеала, для того чтобы превзойти других или себя самого. Танцор трудится ради достижения недостижимого. Что же до искусства борьбы, то оно состоит просто в том, чтобы быть готовым к непредвиденному и стоять твердо, т. е. держаться на ногах, быть сильнее всех ударов, уготованных случаем или другими. Я думаю, что это очень важно. Это позволяет хорошо отличить атлета прежней античной духовности от будущего христианского атлета. Христианский атлет идет нескончаемым путем к святости, на этом пути он должен себя превозмочь и от себя отречься. И вот что главное: у христианского атлета есть враг, супостат, с которым надо быть начеку. Кто же это? — Да он сам! Он сам, коль скоро в нем самом (грех, падшая природа, совращение демоном и т. д.) таятся самые смертоносные и опасные силы,

которым он должен противостоять. Стоический атлет, атлет античной духовности, также должен бороться. Он должен быть готовым к борьбе, борьбе со всем тем, чего можно ждать от внешнего мира, со случаем. Античный атлет — это борец со случаем. Ну а христианин, тот сражается с самим собой. Это во-первых.

Во-вторых, оснащение (paraskeuê), что это такое? Так вот, этим оснащением, о котором надо заранее позаботиться и которое позволит ответить на вызов сразу же, как только в том возникнет нужда, прибегая при этом к самым простым и действенным средствам, будут logoi (речи). И на это надо обратить особое внимание. Мало понимать под logoi кое-какой арсенал истинных речений, начал, аксиом и т. д. В речах (discourse) надо прежде всего видеть материально существующие высказывания (énoncés). Хороший атлет, тот, у которого достаточная paraskeuê, не просто располагает сведениями касательно общего порядка природы или о том, что надо делать в том или ином случае, но у него прочно засело и дало ростки (все это выражения Сенеки из 50-го письма[11]) — скажу пока «в голове», но об этом надо будет сказать подробнее, — что же именно? — Некоторое число действительно произнесенных высказываний (phrases), которые он действительно когда-то слышал или прочитал и которые он сам себе врезал в память, повторяя их, перебирая в уме в каждодневных упражнениях, записывая, переписывая их для себя, как, к примеру, Марк Аврелий — у него, как вам известно, не разберешь, где его собственные слова, а где чужие. Но не в этом дело. Дело в том, что атлет — это тот, кто приобрел оснастку из действительно услышанных или прочитанных высказываний, которые он действительно повторяет на память, произносит вслух, записывает и переписывает. Это слова учителя, слова, услышанные где-то, его собственные слова, обращенные к другим и к самому себе. Вот из этих, взятых в указанном — материальном — смысле слов (logoi) и состоит оснастка того, кто должен быть хорошим борцом со случаем, с фортуной. И во-вторых, эти слова — речи, существующие в их материальности, — усвоенные в их материальности, воспроизводимые в их материальности, — это, конечно, не первые попавшиеся речи. Это положения (propositions), которые, как показывает само слово

logoi, имеют основание в разуме. «Имеют основание в разуме» означает, что они разумны, что они — истинные и одновременно являют собой приемлемые принципы поведения. В стоической философии это dogmata и praecepta[12], — я тут кое-что опускаю (если потребуется, мы к этому вернемся, но я не вижу необходимости). На что я хотел бы обратить ваше внимание, так это на то, что эти действительно произнесенные фразы, эти материально существующие logoi суть высказывания, элементы дискурса, рациональности, такой рациональности, которая одновременно высказывает истину и предписывает, что нужно делать. Наконец, в-третьих, эти речи относятся к убедительным речам. Это значит, что они не только высказывают то, что истинно, или учат, что нужно делать, но что эти logoi, образующие хорошую paraskeuê, суть нечто большее, чем просто приказания, спускаемые сверху. Они — убедительные в том смысле, что не только убеждают, но и побуждают к действию. Это общие представления (des schémas), которые побуждают к действию, и их побудительная сила такова, что коль скоро они поселяются в голове, в мыслях, в сердце, в самом теле того, кто их усвоил, то действуют, словно сами по себе. Как если бы они, эти logoi, сами, составив мало-помалу одно целое с его разумом, его свободой, желанием, обрели голос и заговорили вместо него, и не только говорили ему, что надо делать, но и подталкивали, исходя из разумной необходимости, к тому, что нужно делать. Стало быть, именно в качестве матриц действия были усвоены субъектом эти материальные компоненты разумных логосов. Это и есть paraskeuê. Чтобы обрести ее, как раз и нужна атлету askêsis.

Третья характеристика paraskeuê касается того, как ею пользоваться. Ведь для того чтобы эта речь, или, скорее, речи, их материальные компоненты, действительно составили столь нужную нам экипировку, надо не только усвоить их, но каким-то образом сделать так, чтобы они постоянно были при нас, как нечто виртуальное и вместе с тем действенное, и в случае нужды можно было бы сразу прибегнуть к ним. Составляющий paraskeuê логос должен быть помощником. И вот мы подошли к очень важному понятию, часто встречающемуся во всех этих текстах. Нужно, чтобы logos был boêthos (помощью, подкреплением).[13] Слово это — boêthos — очень интересное.

Первоначально, в архаическом словаре, boêthos — это подмога. То есть это когда кто-то спешит на призыв (boê) о помощи. И бегущий на крик также голосом дает знать, что помощь скоро подоспеет. И вот logos должен быть чем-то таким. Когда возникает какая-то ситуация, случается что-то такое, что грозит опасностью, потерей самообладания, надо, чтобы logos мог отозваться на зов, мог подать голос, так или иначе дал знать, что он тут, что помощь близка. В этом отклике, в пробуждении логоса, в зазвучавшем голосе, который обещает помочь, вся помощь и заключается. Стоит лишь логосу, когда что-то стряслось, дать о себе знать, стоит лишь ему, учредителю paraskeuê, сложиться в обещание помощи, как помощь уже тут: нам говорят, что делать, вернее, понуждают делать то, что мы и должны делать. Таким образом, на помощь приходит именно логос. Этот logos boêthos отозвался множеством метафор во всей литературе такого рода: то он выступает, к примеру, исцеляющим логосом (logos pharmakôn),[14] то довольно часто сравнивается — я уже не раз об этом упоминал[15] — с кормчим; логос подобен хорошему кормчему, который правит кораблем,[16] смотрит, чтобы каждый был на своем месте, говорит, что кому делать, держит курс, руководит маневром и т. д., и, конечно же, прибегая к заимствованиям из воинского лексикона, его уподобляют или доспехам, или, еще чаще, крепостной стене и укреплениям, за которыми можно укрыть войско в опасный момент и оттуда, под прикрытием и с высоты стен, отразить нападение врага. И точно также, когда опасность подстерегает на равнине обыденной жизни, логос должен быть тут — крепость и цитадель, возведенные на неприступной высоте, чтобы в них можно было укрыться. Это укрытие — в тебе самом, поскольку ты — логос. Там найдешь в себе силы быть не слабее (hêttôn) случая и отбиться в конце концов от напасти. Чтобы выполнить свое назначение, быть подмогой, которая подоспеет во всякое время, эта экипировка, состоящая из разумных логосов, должна быть, как вы понимаете, всегда под рукой. Она, как говорили греки, должна быть khrêstikos, такой, чтобы ею всегда можно было воспользоваться. И еще у них было выражение, скорее метафора, которая встречается постоянно и которая очень важна, если мы пытаемся определить, что такое paraskeuê и, стало быть, чем должны были быть и в чем состоять

упражнения, формирующие это снаряжение и поддерживающие его в рабочем состоянии. Чтобы logos был такой опорой, чтобы он и в самом деле был кормчим, крепостью, лекарством, надо, чтобы он был «под рукой», prokheiron, в латинском переводе — ad manum. Надо, чтобы он был тут, под рукой.[17] Полагаю, это очень важное понятие, оно относится к такой фундаментальной для всей греческой мысли категории, как память, но сообщает ей особый смысловой оттенок. Действительно, скажем, что mnêmê, память в ее архаической функции, должна была не только хранить в целости, значимости и блеске мысль, изречение, сложенное поэтом, но также должна была озарять сиянием истины, не давая тем самым ему погаснуть, всех тех, кто снова произносил изречение, мог это делать, потому что сам был причастен mnemê или слышал его из уст аэда или мудреца, напрямую причастных той же mnemê.[18] Мысль о том, что logoi boêthikoi, логосы-помощники, должны быть под рукой, как видите, подразумевает что-то иное, нежели сбережение света истины в памяти тех, кто причастен mnemê. На самом деле надо, чтобы снаряжение было под рукой у каждого и существовало не только в форме памяти, которая позволяет снова пропеть изречение и дать ему просиять, всегда новому и всегда тому же самому. Оно должно быть под рукой, — это значит, чуть ли не в мышцах. Надо сделать так, чтобы оно приводилось в действие сразу же, без промедления, автоматически. Запоминать на самом деле надо, скорее, само пение, а не песню, действие, а не слова. Когда придет день печали, скорби, утраты, когда подступит смерть, согнут болезни и страдания, надо, чтобы снаряжение заработало и предохранило душу, сделало бы ее неуязвимой, вернуло покой. Из чего, конечно, не следует, что петь и повторять изречение больше нет нужды, что осталась в прошлом величественная архаика mnemê, когда вновь зазвучавший голос певца заставлял воссиять истину, а теперь повторение вслух — всего лишь подготовка. Для того и необходимо заранее, в качестве аскетической подготовки, упражняться в запоминании, воспроизводя разные высказывания и сентенции, повторяя вслух logoi и тем возвращая их к жизни, чтобы они проникали внутрь человека и направляли бы его, некоторым образом став его мышцами и нервами. Но когда случится беда, надо, чтобы в этот самый миг логос оказался на

месте, чтобы он сам стал действовать в человеке, до такой степени преобразившемся в логос, что, даже не пропев стиха и не повторив сентенции, поступал бы, как надо. Как видите, это другая форма mnemê, совсем другой порядок реанимации слов и введения их в действие, другое отношение между повторением и его эффектом, также предполагаемое, на мой взгляд, этим общим понятием аскезы.

Подводя итог всему этому, я скажу — и пусть это будет введением в следующую лекцию — вот что: мне кажется, что для греков, а также и для римлян, по существу, главной и непосредственной задачей askêsis, если принять во внимание ее конечную цель, каковой является установление полновесного и независимого отношения к себе самому, будет paraskeuê, подготовка себя, экипировка. И что это такое, paraskeuê? Это, я полагаю, та форма, которую должны принять истинные речи, чтобы стать матрицей разумного поведения. Paraskeuê — это способ (structure) непрестанного преобразования истинных речей, глубоко укорененных в субъекте, в морально приемлемые принципы поведения. И еще — это среда (l'elément) преобразования логоса в этос. И тогда askêsis может быть определена так: совокупность, определенная, продуманная последовательность процедур, пригодных для того, чтобы сформировать у индивида, окончательно укоренить в нем, периодически приводить в действие и при необходимости укреплять эту самую paraskeuê. Askêsis — это то, что позволяет говорению истины (le dire-vrai) — обращенной к человеку истинной речи, с которой он обращается к себе самому, — стать его способом-быть человеком. Я думаю, что таким и будет определение, на котором можно остановиться, раз уж нам пришлось заняться этой общей темой askêsis. И вы сами видите, что коль скоро аскеза в то время, в тот исторический период, в той форме культуры — это то, что превращает говорение истины в способ человеческого бытия, мы очень далеки от той askêsis, которая получит развитие в христианстве, когда говорение истины, по существу, будет определяться исходя из Откровения, Писания и Веры, и когда аскеза, со своей стороны, станет жертвоприношением, постепенным принесением себя в жертву и в конечном счете полным отказом от себя. Конституировать самого себя с помощью упражнения, в котором говорение истины становится спосо-

бом бытия субъекта, — что может быть дальше от того, что мы ныне, в нашей традиции понимаем под «аскезой», той, что требует отказа от себя во имя Истинного слова, сказанного Другим? Ну вот. Благодарю за внимание.

Примечания

[1] Peri askêseôs // *Musonius*. Reliquiae, éd. O. Hense citée, p. 22—27 (ср. французский перевод Festugière: Deux prédicateurs dans l'Antiquite. Télès et Musonius, éd. citée, p. 69—71).

[2] «Добродетель, говорил он, — не только созерцательная наука (epistemê theôrêtikê), но также и практическое знание (alla kai praktikê) как врачебное искусство или музыка. Подобно тому как врач или музыкант должны не только усвоить начала своего искусства, но и выучиться действовать согласно им (mê monon aneilêphenai ta theôrêmata tês hautou tekhnês hekateron, alla kai gegumnasthai prattein kata ta theôrêmata), так и тот, кто хочет быть человеком добродетельным, должен не только глубоко знать (ekmanthanein) все, что касается добродетели, но и натренироваться в применении этих знаний, трудясь ревностно и упорно (gumnazesthai kata tauta philotimôs kai philoponôs)». (Deux predicateurs dans l'Antiquite.., p. 69).

[3] Об идее askêsis tês aretês у пифагорейцев см.: *Vernant J.-P.* Le fleuve «amelês» et la «meletê thanaton» // Mythe et Pensée chez les Grecs, op cit., t. I, p. 109—112 (начало статьи).

[4] См. заключение рассказа Протагора о добродетели как предмете упражнений: «Но если у кого нет тех добрых свойств, которые, как считают, приобретаются старанием (epimeleias), упражнением (askêseôs) и обучением, зато есть противоположные им недостатки, это влечет за собою гнев, наказания и увещевания» (*Protagoras*, 323d // *Platon*. Oeuvres complètes, t. III—1 / trad. A. Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 38 (*Платон*. Соч., т. 1, с. 433)); см. также сразу после знаменитого пассажа в «Государстве» об образовании как обращении души: «Некоторые положительные свойства, относимые к душе, очень близки, пожалуй, к таким же свойствам тела; в самом деле, у человека сперва их может и не быть, они развиваются позднее путем упражнения и входят в привычку (ethesi kai askêsesin)». (La République, livre VII, 518d—e, t. VII—1 / trad. E. Chambry, éd. citée, p. 151 (*Платон*. Соч. т. 3, с. 300)).

[5] «Для воспитания душ у них (египетских жрецов) служат занятия философией (fhilosophias askêsin)» (Busiris // *Isocrate*. Discours

XII, 22, t. I / trad. G. Mathieu & E. Bremond. Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 193).

[6] Насчет askêsis у Диогена см. § 23 («он пользовался всем, чтобы поупражняться») и прежде всего § 70—71 книги VI «Vies et Doctrines des philosophes illustres» (trad. s.dir. M.-O.Goulet-Gaze, éd. citée, p. 736—738), а также на эту тему см. книгу: *Goulet-Cazé M.-O.* (Гулэ-Газэ М. О.) L'Ascese cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70—71, op. cit.

[7] Об отказе от себя в христианстве см. лекцию от 17 февраля, первый час.

[8] См. первый час лекции об упражнениях Марка Аврелия в редуцирующем восприятии.

[9] Ср. разбор того же текста в лекции от 10 февраля, второй час.

[10] *Marc Aurèle.* Penseés, VII, 61, éd. citée, p. 79 (*Марк Аврелий.* К себе самому. Цит. С. 102).

[11] Намек на растительную метафорику из 8 параграфа (Lettres à Lucilius, t. II, livre V, lettre 50, 8, éd. citée, p. 79 (Нравственные письма... С. 84)).

[12] Фуко несомненно имеет здесь в виду decreta (так переводит Сенека на латынь греч. dogmata; ср.: *Marc Aurèle.* Penseés, VII, 2), отсылающие к общим началам некой системы в противовес praecepta, конкретным практическим предписаниям. См. письмо 95, где Сенека восхваляет мораль decreta (общих правил, основоположений): «А основоположения (decreta) — это то, что укрепляет наш дух, сохраняет наше спокойствие и безмятежность, объемлет всю жизнь и всю природу. Разница между основоположениями философии и наставлениями (decreta philosophiae et praecepta) та же, что между первоначальными веществами и отдельными предметами [...]. Но до истины не дойти, не зная основоположений [sine decretis]: они заключают в себе всю жизнь» (Lettres à Lucilius, t. IV, livre XV, lettre 95, 12 и 58, p. 91, 107 (Нравственные письма... Цит., с. 232 и 238), см. также § 60, а равно лекцию от 17 февраля, первый час, об Аристоне из Хиоса, к которому Сенека в 94-м письме возводит этот различение). Общее видение проблемы: *Boyance P.* Le Stoicisme à Rome // Association Guillaume Budé, VII-e congrès, Aix-en-Provence, 1963. Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 218—254.

[13] «И то же самое надо сказать о доводах (logôn), с помощью которых умеряют страсти (pros ta pathê boêthousi). Их надо применять до прихода страстей, ибо если доводы разумны, то при длительном усвоении (paraskeuasmenoi) они оказываются более действенными». (*Plutarque.* De la tranquillite de l'ame, 465b / trad. J. Dumortier & J. Defradas, éd. citée, § 1, p. 99).

[14] Эта метафора есть у Плутарха в его «Утешении Аполлонию», 101f.

[15] См. лекцию от 17 февраля, первый час.

[16] Ср. этот образ у Плутарха (О сдерживании гнева, 453e).

[17] «Как врачи всегда держат наготове (prokheira) инструменты и железные приспособления для срочных операций, так и ты имей наготове основоположения для рассмотрения дел божеских и человеческих...» (*Marc Aurèle*. Penseés, III, 13, p. 25 (*Марк Аврелий*. К себе самому. Цит., с. 47) — сходное употребление prokheiron см. также XI, 4; VII, 64; VII, 1; V, 1).

[18] См.: *Vernant J.-P.* Aspects mythiques de la mémoire // Mythe et Penseée chez les Grecs, t. I, p. 80—107, а также *Detienne M.* La memoire du poete // Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque (1967). Paris, Pocket, 1994, p. 49—70.

Лекция от 3 марта 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Концептуальное разграничение христианской и философской аскезы. — Практики субъективации: важность упражнения в слушании. — Двойственная природа слушания, между действием и претерпеванием: Peri tou akouein Плутарха; 108-е письмо Сенеки; беседа II, 23 Эпиктета. — Слушание, вхождение в tekhnê. Аскетические правила слушания: тишина; требуемые позы и общее поведение хорошего слушателя; внимание (неотступное слежение за предметом речи и его субъективация с помощью непосредственного запоминания).

Как вы помните, в связи с общей темой «обращения на себя» сначала я попытался рассмотреть, каковы последствия этого принципа в порядке познания. Я пытался вам показать, что не надо их искать в чем-то таком, что говорило бы о конституировании себя самого в качестве предмета и преимущественной сферы познания, но, скорее, надо видеть их в учреждении некоторых форм духовного знания, два примера которого я привел, один — из Сенеки, другой — из Марка Аврелия. Так вот, если угодно, все это относилось к плану mathêsis. И затем я перешел к рассмотрению другой стороны обращения на себя — к следствиям, проистекающим из требования «обратиться на себя» в той сфере деятельности, которую

можно назвать практикой себя. И это, я полагаю, и есть то самое, что, в общем, называлось у греков askêsis. В первом приближении — и это то, о чем я пытался вам кратко сказать в конце прошлой лекции, — мне представляется, что эта askêsis, как ее понимали в эллинистическую и римскую эпоху, очень далека от того, что мы, как правило, понимаем под «аскезой», и как раз в силу того, что наше понятие аскезы в той или иной степени задано христианским учением и определено им. Мне кажется — повторяю, это лишь общая схема, сугубо предварительный набросок, — что аскеза языческих философов, или, если угодно, аскеза практики себя эллинистической и римской эпохи, очень ясно, очень четко отличается от христианской аскезы по целому ряду пунктов. Во-первых, очевидно, что последней, окончательной целью этой философской аскезы, этой аскетической практики себя вовсе не является отказ от себя. Цель, напротив, в том, чтобы положить — и притом самым эксплицитным, самым надежным и непререкаемым из всех возможных способов — самого себя последней целью собственного существования. Во-вторых, в этой философской аскезе нет речи о том, чтобы устанавливать какой-то порядок жертвоприношений, обязательных отказов от чего-то в себе и в своей жизни. Напротив, требуется обзавестись чем-то, чего у тебя нет, чего тебе не дала природа. Нужна экипировка, защита перед лицом возможных событий. А это и есть то, что греки называли paraskeuê. Цель аскезы — обзаведение paraskeuê, [с тем, чтобы смочь] быть собой. В-третьих, я полагаю, что эта философская аскеза, эта аскетическая практика себя, не основана на принципе подчинения индивида закону. Она основана на привязке индивида к истине. Привязывать к истине, а не подчинять закону — вот что, на мой взгляд, главное в этой философской аскезе.

В общем, можно сказать, — именно на этом я и остановился в прошлый раз, — что аскеза — это то, что, с одной стороны, открывает доступ к истинным речам, которые нужны для того, чтобы при любых обстоятельствах, во всех жизненных ситуациях и перипетиях устанавливать адекватное, полновесное и завершенное отношение к самому себе, а с другой стороны, и в то же самое время аскеза — это то, что позволяет самому стать субъектом этих истинных речей, то, что позволяет самому сде-

латься субъектом истинного говорения, который, высказывая истину, тем самым преобразуется, преобразуется именно потому, что высказывает истину. В итоге, я думаю, можно сказать так: основной смысл и основная задача философской аскезы, аскезы практики себя в эллинистическую и римскую эпоху, заключаются в обеспечении того, что я назвал бы субъективацией (subjectivation) истинной речи. В итоге истинная речь оказывается моей речью, благодаря аскезе я делаюсь субъектом говорения истины; тогда как христианская аскеза, на мой взгляд, будет преследовать совсем другую цель: это будет, конечно же, самоотречение. Но на пути к самоотречению она обозначит важную веху, которой придаст особенное значение; я говорил вам об этом в прошлом или позапрошлом году,[1] сейчас не помню. Этой вехой будет признание, исповедь. Иными словами, она потребует от субъекта объективации самого себя в истинной речи. Итак, мне кажется, что в христианской аскезе совершается некое движение к самоотречению, и решающим его этапом должна быть объективация себя в истинной речи. И мне кажется, что в языческой аскезе, в аскезе философской, в аскетической практике себя этой эпохи, о которой мы говорим, речь идет о том, чтобы воссоединиться с самим собой как предметом и целью некоторой техники жизни, некоторого искусства жить. Речь идет о воссоединении с собой, существенным моментом которого будет уже не объективация себя в истинной речи, но субъективация истинной речи с помощью определенной практики себя и упражнения в ней. Вот это фундаментальное различие я и пытаюсь раскрыть, в сущности, с самого начала курса. Описание способа субъективации истинной речи — вот с чем мы то и дело встречаемся у Сенеки, когда он говорит о познании, о языке философа, о чтении, о письме, о своих заметках и т. д.; о том и речь, чтобы сделать своим («facere suum»)[2] то, что знаешь, сделать своими услышанные речи, которые считаются истинными или которые передала тебе в качестве истинных философская традиция. Сделать истину своей, стать субъектом истинной речи — вот в чем, на мой взгляд, заключается самая суть философской аскезы.

И теперь вам понятно, какой будет ее первая форма, с чего необходимо должна начинаться аскеза, понимаемая как субъективация истинной речи. Исходным пунктом, начальным

этапом, но также постоянной опорой этой аскезы как субъективации истинной речи будут все техники и все практики, касающиеся слушания, чтения, письма и говорения. Слушать, уметь слушать, читать и писать как надо, а также говорить — вся эта техника истинной речи и станет постоянной опорой и неизменным сопровождением аскетической практики. Вы сами можете убедиться — и мы к этому еще вернемся — как много здесь общего с тем, чем станет вслушивание в Слово или отношение к Писанию в христианской духовности, и вместе с тем глубоко отличного. Итак, об этих трех вещах — как то: слушание как аскетическая практика в смысле субъективации истины сначала, затем чтение и письмо и, наконец, говорение (la parole) — я попытаюсь поговорить с вами сегодня.

Начнем со слушания. Можно сказать, что слушание — это и в самом деле первый шаг, то, с чего начинается аскеза и субъективация истинной речи, ибо слушание в культуре, которая, как вам известно, была в основном культурой устной речи, позволяет воспринять логос, воспринять то, что говорится истинного. Но слушание, если слушают как до́лжно, это также то, что позволяет убедиться в истине, которую выслушивают, которую находят в логосе. И наконец, со слушания начинается процесс, в ходе которого эта должным образом выслушанная, услышанная и воспринятая истина начинает укореняться в субъекте, прорастать в нем и становиться для него своей, suus, формируя, таким образом, матрицу этоса (êthos). Переход от alêtheia к êthos, от истинной речи к основному правилу поведения, и впрямь начинается со слушания. Приоритет и необходимость аскезы слушания объясняют тем, в чем греки видели глубоко двойственную природу слуха. Эта двойственная природа слуха нашла отражение в ряде текстов. Один из наиболее ясных и пространных — трактат Плутарха, который так и называется: «Peri tou akouein», «De Audiendo», т. е. «О слушании».[3] В этом «Трактате о слушании» Плутарх берется за тему, которую он, по его собственным словам, перенял у Теофраста, и которая в самом деле принадлежит традиционной греческой проблематике. Он пишет: в сущности, способность слушать, слух — это одновременно и са́мое pathêtikos, и са́мое logikos из чувств. То, что оно са́мое pathêtikos, означает — в очень приблизительном переводе — самое «страдательное»

из чувств. Иначе говоря, слушающая душа больше, чем когда она пользуется любым другим — все равно, каким — чувством, пребывает в пассивном состоянии по отношению к внешнему миру и открыта всему, что оттуда идет и может застичь ее врасплох. И Плутарх поясняет: невозможно не слышать того, что происходит вокруг. В конце концов, можно не смотреть: закрыть глаза. Можно избегать прикосновений. Можно не пробовать вещи на вкус. Но невозможно не слышать. Кроме того, говорит он, пассивность слуха хорошо доказывается тем, что само тело, телесный индивид, рискует оказаться застигнутым врасплох и потрясенным тем, что он слышит, гораздо больше, чем любым другим впечатлением, которое может доставить [ему] либо зрение, либо осязание. Нельзя не вздрогнуть при резком неожиданном звуке. Итак, тело пассивнее по отношению к восприятию на слух в сравнении с любым другим восприятием. И потом, очевидно, что слух гораздо более, чем любое другое чувство, позволяет заворожить душу, открывая ее льстивым речам, делая чувствительной к красотам риторики, а равно подвергая воздействию — иногда благотворному, но иногда вредному — музыки. Вы узнаете здесь очень старый сюжет, очень старую греческую тему, много обсуждавшуюся. И во всех этих текстах насчет пассивности слуха без упоминания Улисса, сумевшего победить все чувства, полностью овладеть собой, отвергнуть все грозившие ему соблазны, конечно, не обойтись. Но когда Улисс приближается к тому месту, где он встретит Сирен, ничто, ни его отвага, ни самообладание, ни sôphrosunê (благоразумие), ни phronêsis (здравомыслие) не может уберечь его от того, чтобы пасть их жертвой, быть околдованным их пением и музыкой. Он вынужден заткнуть уши спутникам и велеть привязать себя к мачте — так хорошо он усвоил, что слух самое pathêtikos из всех чувств.[5] Вспомните также, что говорит Платон о поэтах, музыке и т. д.[6] Итак, слух — самое pathêtikos из всех чувств. Но, говорит Плутарх, оно также и самое logikos.[7] И, говоря logikos, он хочет сказать, что это чувство, более чем какое-либо другое, восприимчиво к логосу. Плутарх говорит: что касается других чувств, то они открывают доступ преимущественно к удовольствию (зрительные, вкусовые, тактильные удовольствия). Другие чувства, кроме того, вводят в заблуждение; таковы все оптические иллю-

зии, ошибки ви́дения. Как раз через все прочие чувства — посредством вкуса, осязания, обоняния, зрения, — через соответствующие части тела или органы, обеспечивающие их функционирование, и научаются, как правило, порокам. И напротив, слух — единственное из чувств, с помощью которого научаются добродетели. Зрение ей не научит. Добродетели научаются при помощи одного лишь слуха, ибо добродетель нельзя оторвать от логоса, т. е. от разумной речи, речи произносимой, обретшей форму, членораздельной, складывающейся из членораздельных звуков и смыслов. Логос этот только и может проникнуть в нас через уши и благодаря слуху. Одним лишь путем входит логос в душу — через ухо. Итак, слух двоится по существу: pathêtikos и logikos.

Эта двойственность слуха — тема других текстов, относящихся к тому же периоду (I—II вв.), и она возникает непременно в связи с вопросом о практике себя, управлении душой и т. д. Я хотел бы остановиться преимущественно на двух отрывках, один — из Сенеки, из 108-го письма, другой — из Эпиктета. И действительно, и тот и другой поднимают общую тему двойственности слуха (pathêtikos и logikos). Но они ставят ее немного по-разному. Сенека в 108-м письме поднимает вопрос о пассивности слушания. Он подходит к нему с этой стороны и пытается раскрыть двойственность самой пассивности. Скажем так: Плутарх показывает, что слух двойственен, поскольку он одновременно pathêtikos и logikos. Сенека возвращается к теме пассивности слуха (смысл pathêtikos), но он делает само патетическое началом двойственности, из чего проистекают свои преимущества и свои недостатки. Все это хорошо объяснено в письме 108. Он говорит это, желая показать преимущества самой пассивности слуха. В конце концов, не так уж плохо, что ухо, в сущности, пропускает в нас все, как есть, без вмешательства воли, и что оно воспринимает всякий достигающий его логос. Так, говорит он, для учителя философии это даже очень удобно, потому что, даже если его не понимают или не слушают и вовсе ничего не делают, все равно что-то от его слов останется. Всегда остается что-то, потому что логос проникает в ухо и потом, независимо от того, хочет этого человек или нет, вершит невидимую работу в душе. «Кто пришел к философу, тот пусть каждый день уносит с собой что-нибудь хо-

рошее и возвращается домой или здоровее или излечимее».[8] [Мы уже встречались с] этой идеей насчет того, что курс философии это предприятие на самом деле терапевтическое; вспомните Эпикура, когда он говорит, что философская школа — iatreion — лечебное заведение.[9] Стало быть, прийти к философу — все равно что прийти к врачу. И от них уходят всегда либо выздоравливающим, либо более разумным. В том и сила философии, что она помогает не только приверженным ей, но и всем, кто с ней имеет дело, и прозелитам (так передано studentes, учащиеся), и прочим (conversantes),[10] иначе говоря: как тем, кто усердно занимается, желая либо дополнить свое образование, либо самим стать философами, так и тем, кто просто оказался поблизости. Даже и они извлекают из этого пользу. Так, говорит он, оказавшись на солнце, загоришь, даже если вышел не для этого. Или если замешкаешься у торговца притираниями, унесешь с собою запах лавки. Точно также, «побыв рядом с философией, люди, даже не стараясь (neglegentibus), непременно извлекут нечто полезное». [11]

Этот забавный пассаж на самом деле имеет отношение к важной части доктрины, к учению о семенах в душе. Во всякой разумной душе, которая приходит в мир, содержатся семена добродетели, — их-то и пробуждают к росту слова, те самые слова истины, что звучат вокруг и воспринимаются слухом. Как были посеяны в человеке семена добродетели, внедренные в него самой природой разума, так и пробудить их может логос, проникающий в душу без его ведома. Есть некий род автоматизма в том, как работает логос с задатками добродетели в душе, [автоматизма], обусловленного наличием семян и в то же время природой, отличительными особенностями истинного логоса. В этом, следовательно, состоит преимущество патетической, пассивной стороны слушания. Но в том же самом 108-м письме Сенека отмечает, что есть в этом, кроме того, и недостатки. Если правда, говорит он, что, побывав рядом с философией, выносят для себя что-то полезное примерно так же, как, побывав на солнце, получают загар, тем не менее, говорит он, есть и такие, кто просидел в школе и не извлек никакой пользы. Это, говорит он, те, кто посещали ее не как ученики (discipuli). Они посещали ее как inquilini, жильцы философов.[12] Они были сидельцами в школе и, в конце концов, не вынесли

из этого никакой пользы. Но коль скоро зародыши добродетели и воздействие — даже неосознанное — логоса должны были как-то образовать их, то если они на деле так и остались не более чем сидельцами, то это потому, что их не занимало то, что говорилось. Они обращали внимание лишь на красоты речи, на модуляции голоса, изысканные выражения и на манеру говорить. Как видите, перед нами встает такой вопрос (я к нему вскоре вернусь): как это получается, что логос, способный, коль скоро он говорит истину, стихийно и как бы автоматически воздействовать на душу, не оказывает на нее, пусть даже слушают невнимательно, положительного воздействия? Дело в том, что внимание не туда направлено. Оно направлено туда, куда не надо. Отсюда потребность в некотором искусстве, во всяком случае, в некоторой технике, в некоторой приемлемой манере слушания.

А теперь отрывок из Эпиктета, из второй книги, беседа 23, где он возвращается к этой теме, но на сей раз это «логическая» (logikos) сторона слухового восприятия. И если Сенека говорил: слух пассивен и это влечет за собой как неудобства, так и преимущества, то для Эпиктета слух — это прежде всего способность восприятия логоса, и он показывает, что здесь есть тоже двусмысленность, что в самой этой «логической», деятельной стороне слушания непременно есть что-то страдательное, обязательно относящееся к претерпеванию, из-за чего всякое восприятие на слух, даже восприятие истинного слова, оказывается небезопасным. Эпиктет говорит: «...продвигаться к совершенству ... необходимо именно с помощью слова и обучения (dia logon kai paradoseôs) ...».[13] Необходимо, стало быть, слушать, слушать логос и воспринимать paradosis, учение, передаваемое словом. Так вот, говорит он, этот logos и эта paradosis не могут явиться, так сказать, в голом виде. Как таковые истины непередаваемы. Чтобы истины могли достичь ума слушателя, их еще надо произнести. И невозможно произнести их, не подключив известное число элементов, присущих самому слову и необходимых для его организации в речь. Тут нужны, в частности, говорит он, две вещи, Во-первых, lexis. Lexis — это манера говорения. Никак нельзя сказать что-то «никак», не сказав это в той или иной мере. Во-вторых, тем более никак нельзя сказать что-то, не прибегнув к тому, что называют «неко-

торым разнообразием и тонкостью выражений». Этим он хочет сказать, что невозможно говорить о вещах, не выбирая, какими словами их обозначить, не имея, стало быть, какого-то числа стилистических и семантических вариантов, что препятствует тому, чтобы непосредственно передавалась не столько речь, сколько сама идея или истина. Итак, коль скоро истина может быть сказана только посредством логоса и paradosis (с помощью рассуждении и передачи в словах) и коль скоро словесная передача отсылает к lexis и семантическим вариантам, то вы понимаете, что слушатель вполне может обратить внимание не на то, о чем речь, но на эти дополнительные моменты, без которых речь немыслима, и сосредоточиться только на них. Слушающий, говорит Эпиктет, рискует оказаться в плену и там и остаться (katamenoi).[14] Остаться [там,] в плену у lexis или у словаря — вот какой опасности подвергает себя каждый, кто обращается к тем, кто его слушает. И это та опасность, которой, со своей стороны, подвергается всякий слушающий, если он направляет внимание не туда, куда нужно. Так что, как видите, в любом случае слушание, восприятие на слух ставят нас в двусмысленное положение. Взять ли его патетическую сторону или сторону «логическую» (logikos), как ни крути, восприятие на слух всегда чревато ошибками. Всегда есть угроза непонимания или понимания чего-то другого.

И вот тут Эпиктет и вводит очень важное, на мой взгляд, понятие, которое обращает нас прямо к теме аскезы слушания. Он говорит: поскольку, когда слушают, имеют дело с логосом, и поскольку этот логос не отделим от некоторой lexis (определенной манеры говорения) и тем более не отделим от какого-то числа слов, становится понятно, что слушать почти так же трудно, как и говорить. Ибо не надо забывать, что когда люди говорят, они, бывает, говорят с пользой, а бывает — без пользы. От говорения даже бывает вред. Также и слушать можно с пользой или без всякой пользы. Можно даже и так слушать, что из этого выходит один лишь вред. Так вот, говорит Эпиктет, чтобы уметь говорить как нужно, с пользой, чтобы избежать напрасного или вредного говорения, требуется что-то вроде tekhnê, некое искусство. И также для того, чтобы слушать, нужна empeiria, т. е. навыки, опыт, некоторая сноровка. И также нужна tribê (tribê — это прилежание, постоянное упражне-

ние). Итак, для того, чтобы слушать как следует, нужны empeiria (приобретенная сноровка) и tribê (неустанное упражнение), точно так, как для того чтобы говорить, нужна tekhnê. Как видите, одновременно устанавливается сходство и отмечается различие. Эпиктет подчеркивает, что для того, чтобы говорить как следует, требуется tekhnê, искусство. Тогда как для слушания нужны опыт, навыки, неустанное упражнение, внимание, усердие и т.д. Так вот, в техническом философском словоупотреблении (или просто: в философском словоупотреблении), как правило, принято противопоставлять, во всяком случае различать, tekhnê, с одной стороны, и empeiria — с другой. Вот вполне недвусмысленный фрагмент из «Федра». В 270b Платон говорит о медицине и об ораторском искусстве. Он говорит: во врачевании и в искусстве красноречия насущно необходимы навык, опыт и т. д. Однако, говорит он, empeiria и tribê (оба слова стоят рядом, как у Эпиктета) недостаточны. Помимо них есть нужда еще в чем-то, а именно в tekhnê. Tekhnê основывается на знании и заключает его в себе — знании того, что представляет собой тело само по себе. Так что врачевание должно быть некой tekhnê, во всяком случае, предполагать ее, коль скоро оно основывается на знании природы тела. И искусство красноречия также будет tekhnê в той мере, в какой оно основано на знании природы души. Тогда как в случае empeiria и tribê в знании нет нужды.[15] И теперь понятно, почему столь естественным образом у Эпиктета (но, в конце концов, также во всех этих размышлениях о слушании в связи с практикой себя) слушание не может быть определено как tekhnê, ведь оно — первый этап аскезы. Слушая, впервые прикасаются к истине. И как же в таком случае слушание могло бы быть tekhnê, коль скоро tekhnê предполагает знание, знание, которое только и можно приобрести посредством слушания? Следовательно, то, что можно было бы назвать, делая выражение более пресным, «искусством слушания», не может, строго говоря, быть «искусством». Это опыт, навыки, сноровка, некоторое умение слушать. Empeiria и tribê, но еще не tekhnê. Существует искусство (tekhnê) говорения, но нет искусства (tekhnê) слушания.

Так в чем же выражается эта требующая усердия, упорядоченная практика, которая — еще не tekhnê? Каким прави-

лам она подчиняется и какие требования выдвигает? Вопрос заключается в следующем: коль скоро мы имеем дело с двойственной природой слушания, у которого есть своя «патетическая» (pathêtikos) сторона и своя «логическая» (logikos) функция, как сохранить эту последнюю и по возможности избежать вредных последствий пассивного восприятия? В конечном счете эта осмысленная практика слушания, прикладная практика, должна привести к его очищению, усилению логической стороны слушания. Как добиваются чистоты логического слушания в практике себя? Главным образом, выполняя три условия. Первое это, конечно, молчание. Старое, дедовское, вековое, даже тысячелетнее правило практики себя, которое, как вы знаете, выдвинули и которого держались пифагорейцы. Тексты, в частности «Жизнь Пифагора» Порфирия,[16] часто повторяют его. В пифагорейских общинах те, кто собирались стать их членами и готовились к вступлению, должны были молчать пять лет. Пять лет молчания, разумеется, не означали, что надо совсем умолкнуть на все пять лет, но что во всех этих упражнениях, практиках обучения, дискуссиях и проч., всякий раз, когда дело касалось логоса как истинной речи, как только приступали к практикам и упражнениям в истинных речах, тот, кто был всего лишь новичком, не имел права говорить. Он должен был слушать, только слушать, не перебивая, не вступая в разговор, не выражая своего мнения и, понятно, ничему не уча. Таким, на мой взгляд, был смысл этого знаменитого запрета говорить в течение пяти лет. С этой темой, в частности, подхваченной и развитой стоиками, вы снова встретитесь в текстах, о которых у нас речь, главным образом у Плутарха, Сенеки и др.,[17] где она обретет более мягкий и более приспособленный к обыденной жизни вид. В частности, у Плутарха вы встретите целый ряд замечаний о пользе молчания. Они есть в трактате «Peri tou akouein», о котором я только что говорил, и также в другом трактате «О болтовне», представляющей собой, понятно, прямую противоположность молчанию и первый порок, от которого надо избавляться тем, кто начинает изучать философию и делает первые шаги в ней. Для Плутарха обучение молчанию — один из главных элементов хорошего образования. В молчании, говорит он в трактате «О болтовне», есть что-то глубокое, тайное и избыточное.[18] Ведь это боги научили людей

молчанию, а говорить выучили нас люди. И те юноши, которые получают поистине достойное, поистине царское воспитание, сначала учатся хранить молчание, а потом — говорить. Вся эта история умения молчать, соотнесенного с даром речи, сыграла, как вам известно, в эволюции духовности роль, о которой, разумеется, стоит поговорить отдельно. Она также играла очень важную роль в системах образования. Положение о том, что дети должны до поры до времени не раскрывать рта, в наше время кажется странным, но не нужно забывать, что еще несколько десятилетий тому назад, во всяком случае перед войной 1940 г., образование ребенка начиналось, по сути дела, с обучения молчанию.[19] Мысль о том, что ребенок может свободно разговаривать, была изгнана из образования в конце античности (греческой и римской), и такое положение сохранилось вплоть до наших дней. Итак, обучение молчанию. Но не об этом я хотел бы сейчас сказать, а о том, что для Плутарха молчание, эта наука богов, не только должно стать основным принципом воспитания человеческих существ, но что в течение всей жизни следует подчинять себя требованию жесткой экономии слов. Надо воздерживаться от говорения, насколько это возможно. Молчать как можно больше — что это означает? Конечно, это означает, что не надо говорить, когда говорит кто-то другой. Но равным образом (и это, я думаю, важный пункт плутарховского текста о болтливости) надо, услышав что-то, прослушав урок, выслушав речь мудреца, чтение поэмы или повторение какого-нибудь изречения, окружить только что растаявшие звуки тишиной и увенчать только что услышанное молчанием. Не превращать то, что услышал, тотчас снова в речь. Нужно, строго говоря, удержать услышанное, т. е. «положить на хранение» и остеречься сразу же снова облекать в слова. И в шутку Плутарх говорит, что у болтуна есть серьезный физиологический изъян. У болтуна, говорит он ради смеха, ухо сообщается не с душой, а напрямую с языком.[20] Так что — не успел ему кто-то что-то сказать, все тотчас у него на языке и, само собой, уже утрачено. Все то, что болтун воспринимает ухом, тотчас расходится, растекается в том, что он говорит, никак не воздействуя на душу. Болтун — это всегда пустой сосуд. И болтун не излечим, потому что от этой страсти к болтовне, как и от прочих страстей, есть только одно

лекарство — logos. Но в болтуне логос как раз и не задерживается, он сразу же растекается в его собственных речах. Так что невозможно излечить болтуна, разве что ему самому захочется помолчать.[21] Вы скажете, что все это не очень серьезно и не так уж важно. Но повторю, мне все же кажется, и я попытаюсь вам это показать, что было бы интересно сравнить все эти речевые ограничения, налагаемые на новичков, с ограничениями, касающимися слушания, и слова, которые нам встретятся в христианской духовности, где молчание и речь сопрягаются совсем не так.[22] Итак, если угодно, первое правило аскезы слушания нацелено на отделение того, что представляет собой «патетическую» и чреватую опасностями сторону слушания от его «логической» (logikos), позитивной стороны — молчания.

Но, конечно, одного молчания мало. Нужно не просто молчать, но и как-то действовать, как-то вести себя. Такая активность предполагает разные способы поведения. Эти способы вести себя тоже представляют интерес при всей внешней банальности. Во-первых, слушание требует определенной позы, точно описываемой в текстах эпохи. Строго определенное положение тела преследует двойную цель. Прежде всего, надо, чтобы ничего не мешало слушать. Душа должна быть покойной, воспринимая обращенное к ней слово. И, следовательно, если ничто не должно тревожить душу при восприятии слова, необходим, конечно, и полный покой тела. Оно должно некоторым образом выражать, гарантировать и удостоверять спокойствие души. Отсюда необходимость оставаться как можно более неподвижным. Но в то же время надо, чтобы по некоторым внешним признакам, выражающим сосредоточенность, свидетельствующим о внимательном слежении за тем, что говорится, было ясно, что душа и в самом деле хорошо понимает logos, что она воспринимает его таким, каким он ей предложен и передан. Существует, стало быть, наряду с фундаментальным, правило неподвижности, обеспечивающей качество внимания и прозрачность внимающей слову души, некая система условных знаков внимания, с помощью которых слушающий дает понять говорящему, что его слушают и, кроме того, сам уверяется в том, что его внимание в точности следует за речью говорящего.

Вот очень интересный и вполне недвусмысленный текст; это отрывок из Филона Александрийского, из его сочинения «De Vita contemplativa», о котором я уже говорил.[23] Как вы знаете, в «De Vita contemplativa» говорится об одном духовном объединении, группе терапевтов, целью которых было попечение о душе и ее спасении. У этих самых терапевтов, живших замкнутым сообществом, имелось некоторое число коллективных практик и среди них, трапезы (banquets), во время которых кто-то один брал слово и начинал наставлять присутствующих <...>, т. е. тех, кто сидит и участвует в трапезе, а также тех, кто помоложе или еще не полноправный член группы, — эти слушали стоя. Так вот, пишет он, все должны держать себя одинаково. Прежде всего, они должны повернуться к говорящему (eis auton). Они должны повернуться к нему и сохранять «epi mias kai tês autês skheseôs epimenontes» (одну и ту же skhesis, одно и то же неизменное положение тела).[24] Это связано с упомянутым требованием сосредоточенности, которую выражает и обеспечивает неподвижность. И это также связано с тем, что представляет интерес с точки зрения, скажем, античной культуры тела, с ее всегда резко отрицательным отношением к избытку телесных движений, невольных реакций, спонтанных жестов и т. д. Неподвижность, скульптурность (plastique) тела, сходство неподвижной (как можно более неподвижной) фигуры с изваянием очень важно. Это некая гарантия нравственности. И, кроме того, максимальную выразительность на их фоне приобретают жесты оратора, того, кто хочет убедить: они образуют строгий язык. Для того чтобы этот язык был точным и эффективным, чтобы он нес смысл, надо, чтобы само тело, когда человек молчит, оставалось бы совсем неподвижным, как бы окаменевало. Вам встретится множество текстов, повествующих о низком нравственном и умственном уровне того, кто суетится и делает много ненужных движений. Неуместная жестикуляция и безостановочное движение — это не что иное, как физическое выражение stultitia,[25] глупости, которая, как вы знаете, и есть эта самая нескончаемая маета души, ума и внимания; stultitia, которая не дает сосредоточиться, переключает внимание с одного на другое, с одного предмета на другой и аналогом которой в сфере нравственности является поведение effeminatus,[26] женоподобного мужчины, поскольку он слаб, не

способен осуществлять в отношении себя egkrateia, распоряжаться собой, владеть собой. Все это, так или иначе, выходит наружу. И я хотел бы, в связи с этим требованием неподвижности тела, о котором говорит Филон, прочитать вам один отрывок из 52-го письма Сенеки, написанный почти в то же время, где он пишет — вы знаете — о том, что школа — не театр, и вести себя там надо не так, как в театре.[27] «Если присмотреться, каждая вещь есть признак другой вещи, и можно понять нрав человека по мельчайшим уликам. Бесстыдного [impudicus — любопытно, что он употребляет именно это слово, близкое по смыслу к effeminatus, обозначающее сексуальную распущенность, но шире — безнравственность, что соответствует в этическом плане (êthos) тому самому мельтешению, которое характерно для stultitia. — *М. Ф.*] выдают и походка, и движения руки, и один какой-нибудь ответ, и манера подносить палец к голове [и скрести в затылке — все это знаки дурных нравов и дурной морали. — *М. Ф.*[28]]. Бесчестного выдает какой-нибудь смешок, безумного — выражение лица и осанка. Все это обнаруживает себя через приметы. И ты о каждом узнаешь, каков он, если поглядишь, как он хвалит и как его хвалят. [Так, бывает, что в собрании. — *М. Ф.*] слушатели со всех сторон тянут к философу руки, восхищенная толпа теснится над самой его головой. Это, понятное дело, уже не похвалы, а просто вопли. Пусть лучше такие голоса останутся на долю искусств, намеренно угождающих народу; а философии подобает благоговение».[29] Итак, я возвращаюсь к тексту Филона о том, что слушать слово истины надо в одной и той же позе, не позволяя себе никаких внешних движений, никаких жестов. Но, говорит он, нужно еще, чтобы ученики — те, кто слушают во время трапезы, — помимо того, что они неподвижны, как-то дали понять, что они и в самом деле следят за речью, что они ее понимают (следят — [от] sunienai; понимают [от] kateilêphenai). Нужно дать знак, что они следят и понимают, и для этого нужны движения головы и особенная манера смотреть на говорящего. Во-вторых, они одобряют сказанное, и свое одобрение они выражают тем, что улыбаются и кивают головой. И наконец, если они хотят показать, что пребывают в затруднении и им трудно следить за мыслью, они должны слегка покачать головой и поднять указательный палец правой руки, — все мы

тоже выучились этому жесту в школе.[30] Как видите, существует двойной регистр: неподвижность изваяния, которая обеспечивает внимание и дает логосу войти в душу, но одновременно вся эта семиотическая игра жестов и поз, с помощью которой слушающий показывает всем, а также себе самому, что он внимательно слушает, некоторым образом сам уверяется в том, что внимательно следит за речью и хорошо понимает ее, и в то же время задает ритм тому, кто держит слово, задает ритм речам и объяснениям очередного оратора. Определенный род деятельного и осмысленного молчания — вот что требуется от хорошего слушателя философии. Такова, так сказать, физическая сторона регламентации внимания, обеспечения хорошего внимания и хорошего слушания.

Существует также свод правил, или, скорее, некоторый общий принцип, касающийся слушания вообще. В самом деле, хорошее слушание истинной речи не ограничивается одной только этой стороной, касающейся жестов и поз. Слушание, хорошее слушание философии должно быть чем-то вроде обязательства со стороны слушателя, демонстрацией желания слушать, которая побуждает учителя говорить и помогает ему делать это. И это, я думаю, важный момент, особенно важный, если обратиться к Платону, точнее, к его первым сократическим диалогам. Вот два отрывка из Эпиктета о том, как вообще уместно вести себя и каким надо быть по отношению к тому, кто говорит истину. Вы найдете эти отрывки во второй книге «Бесед» и в первой беседе третьей книги. В обоих описывается короткая сцена, в ней два молодых человека, очень любезных, очень славных, очень надушенных, очень завитых и т.д., приходят послушать Эпиктета и попросить его быть их учителем. Но Эпиктет отказывает этим молодым людям. Или, во всяком случае, сильно сомневается в том, что они годятся в слушатели. Интересно, как объясняет он свой отказ. В одном, в частности, случае речь идет о молодом человеке — из этих самых надушенных юнцов. Он походил в школу и вот через какое-то время с огорчением говорит Эпиктету: ничему-то я у тебя не выучился. Но ведь ты не обращал на меня внимания, как будто меня и нет, «я часто подходил к тебе, а ты ни разу не ответил».[31] Юноша жалуется дальше. Он говорит: ты вот мне не отвечал, а ведь «я, однако, богат», «я к тому же красив», «я еще и силен»

«и я хороший оратор». Стало быть, он — и это важный момент — учился риторике и умеет говорить. Эпиктет отвечает: Богат? Но разве мало народу богаче тебя? И тех, кто красивее тебя, много; из сильных я знаком со многими, и с ораторами, которые лучше тебя, тоже. Это старый довод, обязательный, как вы знаете, в диатрибах киников или стоиков: богат. Но многие много богаче; силен и могуществен, как царь? Но Бог сильнее тебя и т. д. Эпиктет отвечает так же. И потом добавляет: «Только вот это [что есть люди богаче, красивее, сильнее и красноречивее тебя. — *М. Ф.*] и могу тебе сказать, да и то неохотно».[32] Почему же — спрашивает юноша — неохотно? — Потому что ты не вызвал во мне интереса, не побудил меня к этому. Эти слова «ты не побудил (erethizein)»[33] относятся к сказанному чуть выше, — к тому месту, где Эпиктет говорит собеседнику: «Так укажи мне, чего я добьюсь, разговаривая с тобой. Вызови у меня влечение к этому [kinêson moi prothumian: пробуди во мне желание разговаривать с тобой. — *М. Ф.*]».[34] В этом отрывке Эпиктет прибегает к двум примерам. Он говорит: обязательно надо, чтобы ты вызвал у меня такое желание, потому что без желания ничего не делают. К примеру, чтобы овца захотела щипать траву, ее надо привязать на зеленом лугу. И наезднику нужна только такая лошадь, у которой хороший аллюр. Так вот, говорит он, «когда ты захочешь услышать философа, не спрашивай его: „Что у тебя есть мне сказать?". Хватит того, что ты покажешь, что умеешь слушать [deiknue sauton empeiron tou akouein — покажи себя опытным, умелым в слушании.[35] — *М. Ф.*]». Здесь используется то же понятие empeiria, о котором я только что вам говорил. Покажи свое умение слушать и увидишь: он захочет говорить. Эта сценка, как и эпизод, описанный в первой беседе третьей книги,[36] интересна тем, что все начинается с вопроса: некий юный персонаж задает вопрос. Намек на «Алкивиада» очевиден, на Алкивиада, который пришел к Сократу, чтобы соблазнить его, и которому Сократ, как вы знаете, отказал. Egkrateia (самообладание) учителя философии проявилось в том, что он не дал себя увлечь, пусть даже настоящей — внешней и внутренней — красоте Алкивиада и тем более не уступил бы кокетству всех этих юнцов. С другой стороны, явившись таким разодетым, молодой человек ясно показал, что не способен слушать истин-

ную речь с требуемым вниманием. Он не может как надо, слушать философию, коль скоро приходит надушенным, завитым и т.д. Ведь это говорит о том, что он только и думает, как бы украситься, произвести впечатление, подольститься. Как раз такой ученик и нужен тому, кто учит лести, украшательству, умению пускать пыль в глаза. Это как раз такой ученик, какой нужен учителю риторики. Но не такой ученик нужен учителю философии. Вот почему эти юнцы, и в том и в другом случае, — ученики риторов. Что же касается учителя, то и здесь намек на темы сократических диалогов очевиден, поскольку учитель (Эпиктет), как и Сократ, не соблазняется красотой юношей. Однако, вы помните, что интерес Сократа к своему ученику все же проистекал, при всей стойкости учителя, из любви к Алкивиаду, к красоте, если не Алкивиада, то, по крайней мере, души, которой отличались все, кто ходил за Сократом и просил совета или наставничества. Физическая и духовная красота ученика была необходима, равно как и erôs учителя. Но у Эпиктета все как раз не так. Отказ надушенному юнцу, отсутствие у Эпиктета каких либо намеков — если не брать в расчет надушенных юнцов — на то, что могло бы быть любовным влечением учителя к ученику, показывает, что пришло время, когда, слушая истинные речи, можно обойтись и без эроса (любви и влечения). Изгнание надушенных молодых людей говорит о том, что от тех, кто может его заинтересовать, Эпиктету нужно только одно. Отказ от всяческих украшений, от всего того, что могло бы быть искусством совращения, все это указывает на то, что Эпиктету — и вообще учителю — ничего от ученика не нужно, кроме неотступной, суровой, очищенной от всяких прикрас, угодничества и желания произвести впечатление воли к истине. Такая безоглядная воля к истине, и только она, может побудить учителя заниматься учеником. Стало быть, ясно, почему не этим юнцам побуждать учителя говорить. Дезэротизацию истинных речей учителя и их слушания — вот что, на мой взгляд, с очевидностью обнаруживает этот фрагмент из Эпиктета.

Итак, я вам рассказал сначала о молчании, потом о правилах, если угодно, физического поведения, о том, что надо делать, как стоять и сидеть, о внешнем виде — обо всем этом мы прочли у Эпиктета. И теперь — третья группа правил слуша-

ния, они касаются, собственно, внимания. И тут я хотел бы вернуться на минутку к тому отрывку, где Эпиктет, вы помните, говорит, что в обучении философии не обойтись без логоса и что logos немыслим без lexis и выбора слов. И еще я хотел бы вернуться к 108-му письму Сенеки, где он пишет о пользе от речей философа даже в случае невнимания ученика. Оба этих текста хорошо показывают, что на самом деле речь философа и речь ритора не так уж тотально противоположны. Конечно, речь философа предназначена для того, чтобы говорить истину. Но ее не выскажешь, не прибегнув к каким-то украшениям. Философская речь должна быть выслушана со всем вниманием — активным вниманием — кем-то, кто ищет истину. Но ведь она воздействует и своим, так сказать, материальным составом, своей фактурой, своей риторикой. Разделять их, стало быть, нет нужды, но в том-то и должна заключаться работа слушателя, чтобы, слушая речь, по природе своей неизбежно двойственную, должным образом направлять свое внимание. Что означает — должным образом направлять свое внимание? Это означает две вещи.

Во-первых, слушателю надо направлять свое внимание на то, что, согласно традиции, называют to pragma. To pragma, заметьте себе, это не просто «вещь». Это очень строгий философский и грамматический термин, обозначающий то, о чем речь (référence du mot), если угодно, Bedeutung, значение слова.[37] Вот на референт выражения и надо направлять внимание. То, что говорится, нуждается, следовательно, в настоящей обработке с целью удаления из него всего несущественного. Не надо слишком обращать внимание на формальные красоты, на грамматику и словарь, даже не надо особенно распутывать философские или софистические хитрости. Надо постичь то, что сказано. Надо постичь то, что сказано этим логосом истины, уловить тот единственный смысл, который только и важен в философском слушании. Ибо pragma (референт) философского слушания — в той мере истина (proposition vraie), в какой она преобразуема в наставление к действию. И тут я хотел бы, если вы уделите мне еще несколько минут, вернуться к 108-му письму, о котором я уже вам говорил и в котором довольно основательно говорится обо всей этой технике слушания. Я думаю, в этом тексте Сенека дает хороший пример того, чем должно

быть активное слушание, хорошо направленное слушание, которое можно назвать парэнетическим[39] слушанием. В качестве примера он берет цитату из «Георгик» Вергилия.[40] Вот она: «... бежит между тем, бежит невозвратное время». Одна только фраза, один-единственный стих, но к нему можно подойти по-разному. Что придет в голову грамматику, обратившему внимание на стих «бежит, бежит между тем невозвратное время»?[41] Он подумает, что Вергилий «всегда ставит вместе болезни и старость». Он найдет сколько-то таких мест, приведет цитаты из других текстов Вергилия, где сополагаются быстротечность времени, старость и болезнь: «Право же, недаром ведь сама старость есть неизлечимая болезнь». А, кроме того, какой эпитет, как правило, прилагает Вергилий к старости? Как правило, замечает грамматик, Вергилий говорит о старости «унылая»: «Подойдут болезни, унылая старость». Или еще, другая цитата из Вергилия: «Бледные там болезни живут, унылая старость...». И не надо удивляться, если из одного и того же каждый извлекает лишь то, что соответствует его занятиям.[42] Грамматик, филолог, тот, кому просто интересен текст, начнет подыскивать сходные места и образы у Вергилия. Но тот, «чей взгляд направлен к философии»,[43] заметит, что Вергилий никогда не говорит, что дни «проходят». Он говорит, что дни «убегают». Время «бежит», а бег быстрее ходьбы. Вергилий говорит (во всяком случае, это то, что должен уловить в его речи философ): «Наши лучшие дни минуют первыми, — почему же мы сами себя не подгоним, чтобы сравняться скоростью с самым быстротечным из всего? Лучшее пролетает мимо, наступает худшее. Как из кувшина выливается сперва самое чистое вино, а то, что тяжелее и мутнее, оседает, так и на нашем веку лучшее идет сначала. А мы допускаем, чтобы его вычерпали для других, оставив нам самим подонки. Так пусть запечатлеются в душе наравне с изречением оракула эти слова бежит, бежит невозвратное время».[44] Перед нами, как видите, два разных комментария — филологический и грамматический, который Сенека отбрасывает и который заключается в подыскивании аналогичных мест, ассоциаций, слов и т. д. И затем философское слушание — слушание, которое является парэнетическим: речь о том, чтобы, отталкиваясь от какого-нибудь высказывания, утверждения, положения («время бежит»), ма-

ло-помалу осмысляя его, преобразуя его элемент за элементом, получить наставление к действию, не просто правило поведения в той или иной ситуации, но вообще правило жизни, и сделать из этого утверждения что-то такое, что запечатлелось бы в нашей душе наравне со словами оракула. Философское внимание, следовательно, это такое внимание, которое направлено на прагму, pragma, на референт, на Bedeutung, значение, обнимающее собой как саму идею, так и то, что в ней должно стать наставлением.

И наконец, второй способ направлять внимание в хорошем философском слушании состоит в том, чтобы, вслед за тем как сказанное уловлено одновременно и как истина, и как наставление, сразу приступать к запоминанию. Надо, чтобы сошедшее с языка того, кто это произносит, без промедления было воспринято, понято, хорошо уложено в сознании и закреплено в нем. Отсюда целый ряд советов, обычно предлагаемых этой этикой слушания: когда ты слышишь, что кто-то говорит что-то важное, не начинай тотчас обсуждать сказанное, попытайся сосредоточиться и не говорить, чтобы лучше запечатлеть услышанное; уходя от учителя или оставляя собеседников, с которыми ты только что разговаривал, устрой экзамен себе самому, посмотри, как там обстоят дела с тобой самим, составляет ли то, что ты услышал и запомнил, что-то новое в сравнении с тем, чем ты уже располагал (paraskeuê), и, стало быть, можешь ли ты и в какой мере воспользоваться им для самоусовершенствования. Говоря об этом, Плутарх приводит пример того, как ведут себя у брадобрея. Никто не уйдет от него, не взглянув на себя в зеркало, чтобы увидеть, как его постригли. И точно также завершением философской беседы, урока философии должен стать быстрый взгляд на себя самого, с тем чтобы узнать и заметить себе: где это я нахожусь относительно истины, в самом ли деле выслушанный урок приблизил меня к истинной речи (discours de la vérité), позволил освоиться с ней; убедиться, насколько я готов сделать ее своей, facere suum. В итоге, речь идет о настоящей работе внимания, о двойном или раздваивающемся внимании, необходимом при хорошем философском слушании. С одной стороны, надо не упускать из виду прагму (pragma), то самое, собственно философское содержание, в котором утверждение становится предписанием. А за-

тем, с другой стороны, обращать взгляд на самого себя, следя за запоминанием только что услышанного, за тем, как оно укладывается в душе и мало-помалу становится собственным достоянием. Слушающая душа должна сама присматривать за собой. Должным образом внимая тому, что она слышит, она сосредоточивается на том, что относится к значению, к pragma. И она также обращает внимание на самое себя с тем, чтобы речь истины понемногу благодаря слушанию и памяти сделалась ее разговором с самой собой. Таков первый шаг субъективации истинной речи — конечной и неизменной цели философской аскезы. Вот то, что я хотел сказать вам о слушании. Простите, если я был слишком многословен. А теперь на очереди вопрос «чтение / письмо» и затем перейдем к «слову».

Примечания

[1] Ср. лекции в Коллеж де Франс от 5 и 12 марта 1980 г.

[2] У Сенеки часто встречается facere suum, но в общем смысле «присвоения»; ср. письмо 119, где говорится об Александре и его жажде присвоения: «quaerit quod suum faciat» — «ищет, чего бы присвоить» (Lettres à Lucilius, t. V, livre XIX—XX, lettre 119, 7 (Нравственные письма.., с. 306)). Но зато встречаются такие выражения, как se facere (делать себя): «facio me et formo (сотворяю себя и формирую)» (De la vie heureuse, XIV,4 // *Sénèque*. Dialogues, t.II / trad. A.Bourgery. Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 30) или fieri suum: «inaestimable bonum est suum fieri» — «принадлежать самому себе — неоценимое благо» (Lettres à Lucilius, t. III, livre IX, lettre 75, 18, p. 55 (Нравственные письма.., с. 145)).

[3] Comment écouter (О слушании) // *Plutarque*. Oeuvres morales, t. 1—2 / trad. A. Philippon. Paris, Les Belles Lettres, 1989.

[4] «Думаю, ты не без удовольствия прочтешь в качестве преамбулы эти замечания Теофраста о восприятии на слух, в которых он утверждает, что среди всех видов восприятия оно более всего связано со страстями (pathêtikôtatên), ничто из того, что можно видеть, вкушать или трогать, не вызывает столь сильных волнений, переживаний и чувств, как те, что овладевают душой, когда громкий шум, грохот и крик проникают в нее через слух» (id., 37f—38a, p.37).

[5] См. песнь XII «Одиссеи», ст. 160—200.

[6] См. длинный пассаж в книге III «Государства» (397a—399e), где отвергаются поэты-подражатели и осуждаются расслабляющие лады.

[7] «Но он (слух) еще теснее связан с разумом (logikôtera), нежели со страстями» (*Plutarque*. Comment ecouter, 38a, p. 37).

[8] *Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. IV, livre XVII—XVIII, lettre 108, 4 (p. 178). (*Сенека*. Нравственные письма... Цит. С. 271).

[9] «Школа философии, люди, это iatreion (лечебница). Выходить оттуда должны не удовольствие испытав, но боль. Ведь вы приходите туда не здоровые, но кто с вывихнутым плечом, кто с опухолью, кто со свищом, кто с головной болью». (*Épictète*. Entretiens, III, 23, 30, éd. citée, p. 92 (Эпиктет. Цит., с. 199)).

[10] «В том и сила философии, что она помогает не только приверженным ей, но и всем, кто имеет с ней дело (ea philosophiae vis est ut non studentis, sed etiam conversantis iuvet)». (*Sénèque*. Lettre à Lucilius, loc. cit. supra, note 8).

[11] Ibid.

[12] «Как так? Разве мы не знаем таких, кто много лет просидел у философов — и ничуть даже не загорел? Знаем, конечно, и столь постоянных и упорных, что я называю их не учениками (non discipulos philosophorum), а жильцами (inquilinos) философов» (id., lettre 108, 5 p. 178 (там же, с. 271)).

[13] *Épictète*. Entretiens, II, 23, 40 (p. 108 (Эпиктет. Цит. С. 148)).

[14] «Поскольку ... преподавание правил неизбежно должно вестись и через определенное слово (lexis) и с каким-то разнообразием и тонкостью выражений, то некоторые, пленяясь именно этим, тут и остаются, один пленяясь словом (lexis), другой — силлогизмами...» (id. 23, 40—41, p. 108 (Там же, с. 148)).

[15] «И тут и там [и в искусстве врачевания и в искусстве красноречия] нужно разбираться в природе, в одном случае — тела, в другом души, если ты намерен пользоваться не навыком (tribê) и опытом (empeiria), а искусством (tekhnê)». (*Platon*. Phedre, 270b / trad. L. Robin, éd. citée, p. 80 (*Платон*. Соч. М., 1993, Т 2, с. 180—181)).

[16] «Среди них царило исключительно молчание». (*Porphyre*. Vie de Pythagore / trad. E. Des Places, éd. citée, § 29, p. 195); ср. также слова Исократа в его Busiris об учениках Пифагора: они «вызывали бóльшее восхищение тем, что молчали, чем те, кто прославился своими речами» (Busiris, XI / trad. G. Mathieu & Bremond, éd. citée, § 29, p. 195), а также решающие свидетельства Ямвлиха в его «Жизни Пифагора»: «После этих трех лет [предварительного испытания] тем, кто хотел стать его учеником, полагалось молчать пять лет, чтобы выяснить, насколько они собой владеют, ибо из всех воздержаний самое трудное — на язык» (trad. L. Brisson & A.-Ph. Segonds, éd. citée, § 72, p. 41); ср. также: «Поначалу, стало быть, чтобы испытать приходящих к нему, он смотрел, могут ли они „держать

язык за зубами" (ekhemuthein), действительно, это понятие было у них в ходу, он проверял, способны ли они хранить молчание и сберегать для себя то, что они поняли из преподанного им. Затем он смотрел, скромны ли они, и больше молчал, чем говорил» (id., § 90, p. 55).

[17] «Философии подобает благоговение» (Lettres à Lucilius, t. II, livre V, lettre 52,13, p. 46 (Нравственные письма.., с. 88)).

[18] «В молчании есть что-то глубокое, религиозное, избыточное» (Traite sur le bavardage, 504a // *Plutarque*. Oeuvres morales, t. VII—1 / trad. J. Dumortier & J. Defradas, éd. citée, § 4, p. 232).

[19] Собственное свидетельство такого обучения см.: Dits et Ecrits, op. cit., t. IV, N 336, p. 525.

[20] «Должно быть, слуховой канал у таких людей ведет не к душе, а к языку» (Traité sur le bavardage, 502d, § 1, p. 229).

[21] «Лечение, применяемое философией против болтливости, весьма затруднительно; в самом деле, используемое ею средство — это слово, его нужно выслушать, а болтуны никого не слушают, так как без умолку болтают» (Id., 502b, §1, p. 228).

[22] Для сопоставления правил молчания в пифагорейских и христианских общинах см.: *Festugière A.-J.*, Sur le De Vita Pythagorica de Jamblique, rééd. // Études de philosophie grecque, op. cit., en particulier, p. 447—451.

[23] См.: лекцию от 20 января, второй час.

[24] «Содействие с его стороны, внимательное слушание, он смотрит только на него (eis auton), сохраняя неподвижность (epi mias kai tês autês skhseôs epimenontes)» (*Philon*. De Vita contemplativa, 483M / trad. P. Miquel, éd. citée, § 77, p. 139).

[25] Насчет stultitia см. лекцию от 27 января, первый час.

[26] Относительно фигуры effeminatus см. замечания Фуко в L'Usage des plaisirs, op. cit., p. 25.

[27] «Пусть все же будет разница между криками в театре и в школе! Ведь и хвалить можно разнузданно» (Lettres à Lucilius, t. II, livre V, lettre 52, 12, p. 45 (Нравственные письма.., с. 88)).

[28] В своем издании (цитируемом) Сенеки П. Вейн замечает по этому поводу: «Скрести в затылке — „аутистический" жест, он указывает на отсутствие мужского достоинства, считалось, что это женский жест» (p. 720).

[29] Lettres à Lucilius, t. II, livre V, lettre 52, 12—1 (p. 45—46 (Нравственные письма.., с. 68)).

[30] «Наклоном головы, взглядом они показывают, что поняли (sunienai kai kateilêphenai), улыбкой, легким движением бровей они выражают одобрение говорящему, медленно поднимая голову и указательный

палец правой руки, они показывают, что находятся в затруднении» (De vita contemplativa, 483M, § 77, p. 139).

[31] Entretiens, II, 24, 1 (p. 114 (Беседы, с. 148)).

[32] Id., 24, 27 (p. 115 (с. 151)).

[33] «Потому что ты не вызвал во мне интереса (ouk êrethisas) (id., 24, 28, p. 114 (с. 151)).

[34] Id., 24, 15—16 (p. 112 (с. 149—150)).

[35] Id., 24, 29 (p. 115 (151)).

[36] Речь о «юноше, обучавшемся ораторскому искусству», который пришел «с чрезмерно изысканно уложенными кудрями» (Entrtiens, III,1,1, p. 5 (с. 153)). См. разбор этого места в лекции от 20 января, первый час.

[37] См.: *Hadot P.* // Concepts et Categories dans la pensée antique, s.dir. P. Aubenque. Paris, Vrin, 1980, p. 309—320.

[38] Насчет Sinn и Bedeutung см. известную статью Фреге «Смысл и значение» (*Frege G.* Ecrits logiques et philosophiques / trad. C. Imbert. Paris, Le Seuile, 1971, p. 102—126).

[39] Парэнетический, «относящийся к парэнезу, увещанию, убеждению» (Littré; ср. глагол parainein, который означает «советовать, убеждать»).

[40] Lettres à Lucilius, t. IV, livre XVII—XVIII, lettre 108, 28 (p. 186 (Нравственные письма.., с. 275)).

[41] «Так, — но бежит между тем, бежит невозвратное время (sed fugit interea, fugit inreparabile tempus)» (*Virgile*. Les Géorgiques, livre III, vers 284 / trad. H. Goelzer. Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 48 (*Вергилий.* Георгики. Кн. III, стих 284 / пер. С.Шервинского. М., 1971, с. 99)).

[42] Lettres à Lucilius, t. IV, livre XVII—XVIII, lettre 108,28 (p. 186 (с. 275)).

[43] Id., lettre 108, 25 (p. 185 (с. 274)).

[44] На самом деле сентенция, которую Сенека преподносит как долженствующую быть запечатленной в душе, такова: «Лучшие самые дни убегают для смертных несчастных ранее всех» (Там же, с. 275); это ст.66 из третьей книги Георгик, цитируемый Сенекой в другом произведении: «О быстротечности жизни», VIII, 2.

Лекция от 3 марта 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Практические правила хорошего слушания и установление его цели: размышление. — Старый смысл meletê/meditatio как упражнения-игры в размышлении на тему. — Письмо как физическое упражнение в инкорпорации речи. — Соответствие как круг субъективации/веридикции. — Искусство говорения в христианской духовности: формы истинной речи наставника; признание наставляемого; говорение-истины о себе как условие спасения. — Греко-римская практика наставничества: учреждение субъекта истины с помощью внимающего молчания наставляемого; обязательная parrhêsia в речи учителя.

<...> Я постараюсь быть кратким при рассмотрении вопроса чтение/письмо, как потому, что эти предметы более легкие и знакомые, [так и потому, что] я и так слишком увлекся байками на предыдущей лекции; и потом мы поскорей перейдем к вопросу о речевой этике. Итак, начнем с вопроса чтение/письмо. В самом деле, советы, по меньшей мере те, что давались относительно чтения, говорят о том, что античность располагала настоящей практикой на этот счет и что философское чтение воспроизводит ее основные правила, существенно

их не меняя. Это означает, во-первых, что читать надо немногих авторов, немногие произведения; а в этих произведениях читать не все, выбирая кое-какие отрывки, считающиеся важными и достаточными.[1] Отсюда, кстати, проистекают все эти хорошо известные практики, вроде краткого изложения содержания книг. Эта практика была так широко распространена, что лишь благодаря ей многие произведения, к счастью, дошли до нас. Взгляды Эпикура только и известны нам, что по кратким изложениям, составленным его учениками после смерти учителя, по некоторому числу положений, считавшихся важными и достаточными как для начинающих, так и для тех, кто новичком уже не был, — все они должны были возобновлять в себе и закреплять в памяти основные положения учения, которое требовалось не просто знать, но усвоить и научиться самому излагать. Итак, практика резюме. Кроме того, практика антологий, объединяющих (то ли в рамках какой-то одной темы, то ли ряда тем) высказывания и мысли разных авторов. Существовала еще такая форма — и это как раз случай Сенеки и Луцилия, — когда цитата из того или другого автора отправлялась корреспонденту вместе с наставлением: вот важное, интересное высказывание, я тебе его посылаю, подумай, поразмышляй над ним и т. п. Очевидно, что практика эта покоится на некоторых принципах. Прежде всего, я хотел бы подчеркнуть вот что: дело в том, что задачей, целью философского чтения является не знакомство с произведением какого-то автора, а также не более глубокое проникновение в учение. Главным образом чтение нужно для того (во всяком случае, это его основная цель), чтобы дать повод к размышлению.

Итак, перед нами понятие, речь о котором пойдет позже, но все же я уже сегодня хотел бы немного остановиться на нем. Это понятие «размышление». Латинское слово meditatio (или глагол meditari) соответствует греческому существительному meletê и глаголу meletan. И эта meletê, это meletan означают вовсе не то, что мы, по крайней мере сегодня, т. е. в XIX и XX веках, называем «размышлением». Meletê — это упражнение. Meletan — примерно то же, что и gumnazein, которое означает «упражняться в чем-либо», «тренироваться», но имеет некоторый оттенок значения, некоторое, если угодно, смещение центра семантического поля, поскольку gumnazein, скорее

указывает на какое-то «на самом деле» происходящее испытание, пробу сил в столкновении с самой вещью, когда сходятся с противником, чтобы узнать, можно ли ему противостоять и кто сильнее, тогда как meletan — это, скорее упражнение мысли, упражнение «в мыслях», но которое, повторяю, очень отличается от того, что мы понимаем под «размышлением». Мы понимаем размышление, скорее как попытку особенно напряженного думания о чем-то без погружения в смысл этого «чего-то»; или так: отталкиваясь от того, о чем мы думаем, мы позволяем нашей мысли раскручиваться в более или менее заданном направлении. Примерно это и есть для нас размышление. Но для греков и для латинян meletê и meditatio — что-то совсем другое. Рассмотрим это «что-то» с двух сторон. Во-первых, meletan — это упражнение по усвоению, освоению мысли. Речь, стало быть, вовсе не о том, чтобы перед лицом какого-либо текста спрашивать себя, что он, собственно, подразумевает. Никоим образом не имеется в виду его истолкование. Напротив, meditatio служит тому, чтобы усвоить [мысль], освоиться с ней столь глубоко, что, с одной стороны, исчезают сомнения в ее истинности, с другой — появляется возможность повторять ее всякий раз, когда возникнет необходимость или представится случай. Надо, стало быть, сделать так, чтобы истина запечатлелась в духе и, когда нужно, вспоминалась бы сразу, чтобы она была, как вы помните, prokheiron — под рукой,[2] и значит, прямо диктовала бы поведение. Усвоение должно привести к тому, чтобы из этой истины возник субъект, мысли которого были бы истинными, а мыслящий истины субъект сделался бы субъектом, поступающим как надо. Вот на что нацелено упражнение meditatio. Во-вторых, meditatio — и это другая его сторона — должно стать некоторым испытанием, опытом самоотождествления. Я вот что хочу сказать: в ходе meditatio думают не столько о вещах самих по себе, сколько об упражнении в вещах, о которых думают. Конечно, самый известный пример — это размышление о смерти.[3] Размышлять о смерти (meditari, meletan) в том смысле, как это понимали греки и латиняне, вовсе не означает думать о том, что умрешь. Или убеждать себя в том, что ты и в самом деле умрешь. Или связывать с мыслью о смерти какое-то число других мыслей, из нее проистекающих, и т. п. Размышлять о смерти — это

мысленно ставить себя в положение человека, который либо скоро умрет, либо умирает, и дни его сочтены. Размышление, стало быть, — это не игры субъекта с собственными мыслями, не манипулирование с предметом или предметами мышления. Это не что-то, связанное с эйдетическим варьированием, как сказал бы феноменолог.[4] Тут имеет место совсем другая игра, не субъект играет со своей мыслью или мыслями, но мышление ведет свою игру с субъектом. Получается так, что посредством мысли превращаются в того, кто скоро умрет или умрет непременно. Заметьте себе, кстати, что такая идея размышления — игры не субъекта со своей мыслью, но игры мысли, в которой ставка — субъект (jeu de la pensée sur le sujet) — по сути, в точности та же, что и у Декарта в его «Размышлениях», и именно так он и понимает «размышление».[5] В таком случае возможна настоящая история самой этой практики размышления: размышление в античности, размышление в раннем христианстве; его новое рождение или, во всяком случае, обновление и мощный подъем в XVI и XVII веках. Так или иначе, но когда Декарт «размышляет» и пишет свои «Размышления» в XVII веке, он имеет в виду именно этот смысл. У него нет речи об игре субъекта со своим мышлением. Декарт не думает обо всем том, что могло бы быть сомнительным в мире. Он тем более не думает о том, что могло бы считаться несомненным. Назовем это обычным упражнением в скепсисе. Декарт ставит себя в положение человека, который сомневается во всем, не задаваясь, впрочем, вопросом обо всем том, что могло бы быть сомнительным или в чем можно усомниться. Он ставит себя в положение человека, отправившегося на поиски несомненного. Это, стало быть, никоим образом не работа с мыслью и ее содержанием. Это упражнение, с помощью которого человек посредством мышления ставит себя в определенное положение. Под воздействием мышления происходит смещение субъекта по отношению к тому, что он есть, и, по сути дела, как раз на это, именно на эту медитативную функцию, и должно быть нацелено философское чтение, как оно понималось эпохой, о которой у нас речь. И именно эта медитативная функция как упражнение человека, мысленно ставящего себя в воображаемое положение, в котором он испытывает самого себя, объясняет, почему при философском чтении — если не всегда, то по

большей части — неважно, кто автор и каков контекст фразы или сентенции.

И это объясняет результат, которого ждут от чтения: не проникновение в смысл того, что хотел сказать тот или иной автор, но оснащение себя истинными суждениями, которые действенны сами по себе. Следовательно, никакой, так сказать, эклектики тут нет. Никто не выкладывает мозаику из разнородных по происхождению суждений, но заготовляется прочная основа из высказываний, сделавшихся предписаниями, из истинных речей, ставших одновременно принципами поведения. И нетрудно понять, что если чтение понимается как упражнение, как опыт, если читают только ради того, чтобы «размышлять» (mediter), то такое чтение будет непосредственно связано с письмом. Так вот, несомненно важное культурное и общественное явление рассматриваемой эпохи — это очень большое место, которое в ней занимает письмо, письмо некоторым образом личное, индивидуальное.[6] Трудно, конечно, указать точную дату, когда это началось, но ко времени, о котором у нас речь, т. е. к I—II вв., письмо уже стало компонентом упражнения себя и впредь лишь все более утверждалось в этом качестве. Письмо продолжает, подкрепляет, реактивирует чтение, это тоже упражнение, тоже элемент размышления (meditation). Сенека говорил, что надо чередовать чтение и письмо. Это 84-е письмо: нельзя все время только писать или только читать; если без конца пишешь, в конце концов обессилишь. Чтение, напротив, рассеивает и расслабляет. Нужно умерять одно другим и переходить от одного к другому так, чтобы собранное за чтением превращалось с помощью письма в нечто существенное (corpus). Чтение собирает orationem, logoi (высказывания, элементы речи); письмо превращает их в corpus. Этот corpus учрежден и обеспечен письмом.[7] И вам все время будет попадаться среди наставлений в житейской мудрости и правил практики себя совет: записывай, пиши. Например, вы встретите его у Эпиктета: надо размышлять (meletan), писать (graphein), упражняться (gumnazein).[8] Итак, meletan, упражнение мышления, часто с опорой на текст, который читают, затем graphein, письмо, и потом gumnazein, т. е. настоящая проба сил, испытание на деле. Или, например, заключая размышление о смерти, Эпиктет пишет: «Вот о чем занятым мыслями, вот о

чем пишущим, вот о чем читающим пусть застигла бы меня смерть».[9] Письмо, стало быть, это элемент упражнения, и преимущество его в том, что с его помощью разом достигаются две цели. Им пользуются, так сказать, ради самих себя. Ибо сам по себе факт записи помогает разобраться с тем, о чем думаешь. Помогает внедрить в душу и тело, сделать чем-то вроде привычки, некоторым физическим навыком (virtualité physique). Вошло в привычку, и привычку поощряемую, делать записи во время чтения или перечитывать написанное обязательно вслух, поскольку, как вам известно, в греческом и латинском слова писались слитно. Это значит, что читать было очень трудно. Упражнение в чтении вслух было не таким уж легким, не то что чтение «про себя», глазами. Чтобы разделить слова должным образом, приходилось их произносить вполголоса. Так что упражнение в чтении, письме, перечитывании текста и сделанных выписок было чуть ли не физической тренировкой по усвоению истины и содержащего ее логоса. Эпиктет говорит: «Вот чем руководствуйся ((букв. «вот что имей под рукой») prokheira) ночью и днем. Вот что пиши, вот что читай».[10] Читать — это традиционно anagignôskein, что как раз и значит опознавать в начертаниях знаки, которые так трудно выделить и распределить как надо, а стало быть, и понять. Итак, свои мысли сохраняют. Чтобы иметь их под рукой, их надо записывать, их надо перечитывать себе самому, беседовать о них «с самим собой, с кем-то другим: „Не можешь ли ты помочь мне в этом?" И опять обращайся то к одному, то к другому. Затем, если произойдет что-нибудь из так называемого нежелательного, тотчас облегчением тебе послужит прежде всего то, что это не неожиданно».[11] Чтение, письмо, перечитывание входят в состав той самой praemeditatio malorum, о которой я буду говорить в следующий раз или в одной из следующих лекций[12] и которая играет столь важную роль в стоической аскезе. Итак, прочитав, пишут, потом перечитывают, делают это наедине с собой и, таким образом, усваивают истинную речь, услышанную из чужих уст или написанную кем-то другим. Это делают для себя, но, конечно, записи могут быть полезны также другим. Ах да, я забыл сказать, что эти заметки, которые надо делать при чтении, записи имевших место бесед или выслушанных уроков по-гречески называются как раз hupomnê-

mata.[13] Это означает «опора для памяти». Это заметки для памяти, благодаря которым и появляется возможность с помощью чтения или упражнений припоминания восстановить услышанное.[14]

Эти hupomnêmata делаются для себя, но, как вы понимаете, они могут оказаться полезными и другим. И при таком плавном переходе пользы в услугу, помощи себе в попытку помочь другому на его пути к благу и к себе самому возрастает, как вы понимаете, значение письма. И — вот еще одно чрезвычайно интересное явление культуры, явление общественной жизни эпохи — мы видим, насколько переписка, которую мы, если угодно, называем духовным общением, обмен письмами не столько с целью сообщить новости из мира политики, как это еще было в письмах Цицерона и Аттика,[15] сколько новости о себе, осведомиться о том, что у другого на душе, попросить его рассказать о себе, — насколько все это стало теперь важным занятием, важным, как видите, в двух аспектах. С одной стороны, тот, кто ушел дальше по стезе добродетели и блага, действительно может быть советчиком: он справляется о делах адресата и взамен дает ему советы. Но вместе с тем, вполне очевидно, что такое занятие позволяет тому, кто дает советы, самому припоминать истины, сообщаемые другому, но которые пригодятся также и ему самому. Так что, переписываясь с кем-то и выступая наставником, не забывают и о себе; упражняя кого-то, упражняют себя и благодаря переписке не прерывают руководства собой. Советы другому — это равным образом советы себе. Все это легко вычитывается из писем к Луцилию. Сенека, конечно же, дает уроки Луцилию, но при этом сам извлекает пользу из hupomnêmata. Все время кажется, что для него это что-то вроде тетради для заметок, служащей для запоминания важных фрагментов, высказанных кем-то идей, мыслей, которые он сам вычитал у кого-то. И когда он обращается к ним и обращает их на пользу ближнему, предоставляя в его распоряжение, они начинают работать на него самого. Есть, к примеру, письмо, не помню которое, из писем к Луцилию, но в нем переписано послание к потерявшему сына Маруллу.[16] Нет сомнений, что это письмо используется трояким образом. Оно адресовано Маруллу, потерявшему сына, и Сенека дает ему советы, дабы того не поглотило горе и он мог

соблюсти должную меру в печали. Во-вторых, это письмо, специально переписанное для Луцилия, будет для него упражнением, подготовит его к несчастью, которое однажды случится с ним, ведь надо, чтобы у него prokheiron (ad manum — под рукой) всегда было оружие истины для борьбы с этим или подобным несчастьем, когда оно нагрянет. И, в-третьих, оно полезно самому Сенеке как упражнение по возобновлению в себе всего того, что он знает о неизбежности смерти, вероятности несчастий и проч. Стало быть, один и тот же текст используется трояким образом. Возьмите также все начало трактата Плутарха, который называется «Peri euthumias» («О спокойствии души»). Плутарх отвечает одному из своих корреспондентов по имени Пацций, который, должно быть, обратился к нему примерно с такой просьбой: послушай, я не знаю как быть, мне срочно нужен совет. И Плутарх отвечает: я жуть как занят, и у меня совсем нет времени на составление целого трактата. Посылаю тебе в полном беспорядке мои hupomnêmata, то есть выписки, которые я смог собрать на эту тему, на тему euthumia, спокойствия души, их-то я тебе и посылаю.[17] И вот получился трактат. На самом деле вполне вероятно, что заметки все же были отредактированы и переработаны, но перед нами настоящая практика, в которой чтение, письмо, заметки для себя, переписка, посылка трактатов и т. д. составляют некий род деятельности, которая заключается в заботе о себе и в заботе о других и считается очень важной.

Итак, что было бы интересно (это всего лишь подсказка тем, кто хотел бы поработать), так это сравнить эти формы деятельности и их содержание: чтение, заметки, заполнение этого своего рода вахтенного журнала и эту переписку с тем, что будет иметь место в XVI веке в Европе, когда в контексте Реформации и одновременно возвращения к этическим формам или заботам, весьма сходным с теми, что существовали в I—II веках, мы наблюдаем также возобновление жанра заметок, записей для себя, дневников, всех этих сухопутных вахтенных журналов, а также переписки. Интересно то, что в то время как в этих текстах — в переписке, например в письмах к Луцилию, или в трактатах, таких как трактат Плутарха, — почти совсем не говорят о себе, о своей жизни, напротив, во время великого возрождения жанра в XVI веке автобиография займет в нем

центральное место. Правда, в промежутке будет христианство. В промежутке будет св. Августин. И перейдут как раз к такому порядку, когда отношение субъекта к истине будет продиктовано уже не вопросом о том, «как стать субъектом истинного говорения», но вопросом «как смочь сказать истину о себе самом». Такая вот тема — не более чем набросок.

Итак, слушание, чтение и письмо. Есть ли тут, в этой практике себя, в искусстве себя, какие-то правила, требования или предписания, касающиеся слова? Что говорить, как говорить и кто это должен делать? Я хорошо понимаю, что поставленный вопрос имеет смысл, возможен (и я мог его поставить) лишь как вопрос, заданный из другого времени, во всяком случае, ретроспективно. Очевидно, что я могу задавать его только после того как — и в силу того что — в христианской духовности и пастырстве сформируется исключительно развитое, исключительно сложное и крайне важное искусство говорения. В христианских пастырстве и духовности и впрямь наблюдается бурное развитие искусства говорения, и развивается оно в двух регистрах. С одной стороны, это будет, конечно, учительское искусство говорения. Учительское искусство говорения зиждется — и это одновременно очень усложняет его и как бы делает относительным — конечно же на фундаменте главного слова, слова Откровения. Существует и главный текст — Писание. На них и до́лжно выверять всякое учительское слово. Тем не менее, пусть и соотнесенное с главным словом, слово учителя в христианских духовности и пастырстве предстает в самых различных формах и во множестве вариантов. Оно должно, собственно, учить — учить истине. У него есть парэнетическая функция: оно предписывает. Еще слово бывает словом наставника души (directeur de conscience), [а также] словом учителя покаяния (maître de penitence) и словом исповедника, а это не то же самое, что наставничество.[18] Исполнение всех этих различных функций — научения, проповеди, исповеди, наставничества — обеспечивается в церкви то ли одним и тем же лицом, то ли — чаще — различными лицами, со всеми проистекающими отсюда доктринальными, практическими и институциональными разграничениями. Однако оставим это. Но вот что мне хотелось бы подчеркнуть сегодня, а именно: в христианской духовности [несомненно имеет место] дискурс учителя; он су-

ществует в различных формах, подчиняется различным правилам, решает разные тактические задачи и опирается на разные институции, но для наших целей, на мой взгляд, важно и существенно то обстоятельство, что руководимому — тому, кого надо привести к истине и спасению, стало быть, тому, кто еще пребывает в состоянии незнания и погибели, тоже есть что сказать. Ему есть что сказать, он может сказать что-то истинное. Но только что это за истина, которую знает ведомый к истине, человек, которого ведет к истине кто-то другой? Это истина о нем самом. Я думаю, что момент, когда задача говорения истины о себе самом была вписана в обязательную процедуру спасения, когда эта обязанность — сказать истину о себе — была вписана в совокупность техник, применяемых субъектом к себе самому в целях становления собой и преобразования себя, когда эта обязанность нашла свое место в пастырских институциях, — момент этот, я думаю, был, безусловно, решающим в истории субъективности на Западе, иначе говоря, в истории отношений между субъектом и истиной. Конечно, это не какая-то точная дата, на самом деле это долгий и сложный процесс со своими разрывами, конфликтами, медленной эволюцией, ускорениями и т. д. Но, в конечном счете, если забраться повыше и оттуда взглянуть на историю, то событием, предрешившим многое в истории отношений между субъектом и истиной, я думаю, придется признать тот исторический миг, когда говорение истины о самом себе выступило условием спасения, когда говорение истины о самом себе стало главным принципом, по которому субъект выстраивает свои отношения с самим собой, и когда говорение истины о самом себе сделалось непременным условием принадлежности человека к общине. Тот день, если угодно, когда отказ от исповеди, по крайней мере в течение года, стал поводом для отлучения.[19]

Так вот, эта обязанность субъекта говорить истину о себе самом, или иначе, этот основополагающий принцип, устанавливающий, что только тот, кто способен говорить истину о себе, вообще может установить с истиной отношения, которые будут такими, что позволят обрести в ней спасение, — это что-то, совершенно чуждое греческой, эллинистической и римской древности. Ведомый к истине речью учителя совсем не обязан говорить истину о себе. Он вообще не обязан гово-

рить истину. И если он не говорит истину, то ему лучше не говорить. Нужно, чтобы он молчал, и ничего другого не надо. Наставляемый и ведомый получит в истории Запада право говорить только в рамках обязательства говорить истину о себе самом, т. е. как обязанный признаваться. Вы, конечно, скажете мне, что в наставничестве, в греческом, эллинистическом и римском искусстве себя имеется (и тому есть примеры) ряд элементов, которые могут показаться и которые задним числом можно счесть прообразом будущего «признания». В юридических установлениях или в религиозных практиках мы встретимся с обязательными или, по меньшей мере, рекомендуемыми процедурами признания вины, ошибки.[20] Имеется также — и позже я поговорю об этом подробнее[21] — известное число практик, которые вкупе представляют собой упражнения по досмотру души (examen de conscience), практики выдачи советов, при которых тот, кто просит совета, разумеется, должен говорить о себе самом. Существует представление о том, что надо быть откровенным с друзьями, выкладывать им все, что есть на душе. Но все это кажется мне глубоко отличным от того, что следует называть «признанием» в узком смысле слова, во всяком случае, в смысле духовной практики.[22] Обязанность говорить правду, быть откровенным с друзьями, доверяться наставнику, в любом случае не скрывать ничего — все эти обязанности для того, кем руководят, носят в некотором смысле инструментальный характер. Признаваться — это рассчитывать на снисходительность богов или судей. Помогать врачевателю души, давая ему нужные сведения для определения болезни. Показывать — раз тебе хватило мужества для признания ошибки, — что ты уже исправляешься, и т. д. Всему этому, стало быть, античность сообщает инструментальный смысл. Но все эти элементы признания, носящие инструментальный характер, вторичны. Как таковые они лишены духовной значимости. И я думаю, что в этом и заключается одна из главных отличительных черт практики себя той эпохи: субъект должен стать субъектом истины. Он должен позаботиться об истинных речах. Начав со слушания истинных речей, которые ему предлагаются, он должен произвести их субъективацию. Надо, стало быть, чтобы он сделал себя субъектом истины, чтобы он сам мог говорить истину, чтобы он мог говорить исти-

ну себе. Но вовсе не необходимо и не неизбежно, чтобы он говорил истину о себе. Вы скажете, что как-никак есть много авторитетных текстов, доказывающих, что наставляемый, воспитанник, или ученик, имеет право на слово. И, прежде всего, долгая история, долгая традиция диалогов от Сократа до стоико-кинической диатрибы ясно показывает, что другому, или руководимому, есть что сказать и он может говорить. Но заметьте себе, что в этой традиции от сократовского диалога до стоико-кинической диатрибы нет речи о том, чтобы с помощью диалога, диатрибы, дискуссии добиться того, чтобы субъект говорил истину о себе. Просто его надо испытать, посмотреть, способен ли он говорить истину. Речь о том, что с помощью сократовских вопросов, с помощью своеобразного выспрашивания, настоятельного и дерзкого, стоико-кинической диатрибы или показать субъекту, что он знает то, о чем не знал, что он это знает, — это делает Сократ, — или показать ему, что он не знает того, о чем думал, что знает это, — это тоже делал Сократ, а также стоики и киники. Надо некоторым образом испытать его, убедиться в том, что он — субъект, способный говорить истину, и привести к пониманию того, насколько он продвинулся в субъективации истинной речи и в какой мере осуществляет свою способность говорить истину. Я, стало быть, думаю, что на самом деле никаких сложностей с речью наставляемого не возникает, потому что, в общем, он не должен говорить, и если ему дают слово, то это лишь некоторый способ поддержания и развертывания речи учителя. Его собственная речь не самостоятельна, сама по себе она несущественна. Его дело, в сущности, — хранить молчание. И слово, которое из него вытягивает, которое у него вымогает, к которому его подстрекает диалог или диатриба, — это, по сути, способ показать, что истина целиком пребывает в речи учителя и только в ней.

И тогда возникает вопрос: а как там обстоят дела с речью учителя? Нет ли в этой аскезе, т. е. поэтапной субъективации истинной речи, чего-то такого, от чего она напрямую зависит и что надо отнести к речи учителя и манере ее развертывания? И здесь, я полагаю, мы имеем дело с понятием, о котором я уже не раз говорил и с которого думал начать сегодня, — с понятием parrhêsia. Parrhêsia — это то, что, по сути дела, со стороны

учителя отвечает молчанию со стороны ученика. В точности так, как ученик должен хранить молчание, чтобы произвести субъективацию речи учителя, так и учитель должен подчинять свою речь принципу parrhêsia, если он хочет, чтобы то, что он говорит истинного, в конце концов, в результате его учительства и наставничества было усвоено и стало истинной речью ученика. Parrhêsia это, этимологически, говорение всего (полная откровенность, открытость, свобода речи, слова). Латиняне, в общем, переводили parrhêsia как libertas. Это открытость, благодаря которой говорят то, что имеют сказать, что хотят сказать, говорят то, что считают себя обязанными сказать, поскольку это пойдет на пользу, поскольку это правда. Может показаться, что libertas, или parrhêsia — это прежде всего моральное качество, которого, по сути дела, требуют от каждого говорящего. Коль скоро «говорить» подразумевает, что говорить надо правду, как же не потребовать от любого, кто берет слово, некоторого основополагающего обязательства говорить правду, раз для него это правда? Однако — и это то, на что я хотел бы обратить ваше внимание, — общий моральный смысл слова parrhêsia обретает в философии, в искусстве себя, в практике себя, о которой мы ведем речь, достаточно точное техническое значение и, на мой взгляд, представляющее интерес с точки зрения роли языка и речи в духовной аскезе философа. Тому, что оно стало техническим термином, есть много свидетельств и доказательств. Просто возьмем совсем короткий текст — написанное Аррианом предисловие к «Беседам» Эпиктета, поскольку, как вам хорошо известно, тексты Эпиктета представляют собой просто часть его бесед,[23] записанных в форме hupomnêmata, о которых я только что говорил, одним из его слушателей по имени Арриан. Итак, Арриан слушал, делал заметки, составлял hupomnêmata; и вот он решает их опубликовать. Он решает опубликовать их, потому что много текстов ходило в то время от имени Эпиктета, и он хотел дать версию, которая, конечно, была его версией, но казалась ему наиболее верной, а потому единственной, которую следовало признать аутентичной. Что же в ней было подлинного из бесед Эпиктета? На страничке, которая служит введением в «Беседы», Арриан пишет: «Все что я слушал во время его бесед, вот это я и постарался, записывая (grapsamenos)[24] [сохранить]...» Итак,

он слушает речь. Слушает, потом записывает. Он старался записывать по возможности дословно (он употребляет термин onoma): «...я постарался, записывая по возможности дословно, сохранить emautô (для себя), eis husteron (на будущее) в форме hupomnêmata (воспоминаний)...»

Тут перед нами все то, о чем я вам только что говорил. Слушание, письмо, записывание того, что было сказано. Арриан здесь, конечно, настаивает на том, что он на самом деле воспроизвел все «по возможности дословно». Он составляет hupomnêmata, что-то вроде конспекта сказанного. Он составляет их emautô (для себя), eis husteron (на будущее), т. е. как раз для того, чтобы обеспечить себе некую paraskeuê (снаряжение), которая позволит ему, если что случится — несчастный случай, беда, опасность и т. д., — воспользоваться всем этим. И вот он собирается опубликовать эти hupomnêmata, представляющие собой — что же они собой представляют? «Dianoia kai parrhêsia» — «образ мыслей и прямоту» Эпиктета («... сохранить для себя на будущее как воспоминания о его образе мыслей и прямоте»). Наличие и соположение этих двух понятий кажется мне чрезвычайно важным. Итак, задача Арриана, который публикует hupomnêmata, составленные им для себя, исправить то, что другие не сумели сделать, восстановить dianoia, мысль, то, что было сказано Эпиктетом во время его бесед, а также parrhêsia, свободу его слова. И, пожалуй, можно сказать, и я в следующий раз остановлюсь на этом, прежде чем переходить к рассмотрению этой самой parrhêsia, что, по сути дела, речь здесь идет о некоторой разновидности риторики, риторики нериторической, каковой и должна быть риторика философской речи. Вы, конечно, знаете о споре, о великой распре философии и риторики, возникшей в классической Греции и не затихавшей до конца Римской империи.[25] Вы знаете, каким острым стал этот спор во II веке, в эпоху, о которой у нас речь (I—II вв.). Именно на фоне этой распри и надо определить, что такое parrhêsia. Parrhêsia — это та форма, которую должна принять философская речь, поскольку, как сам Эпиктет об этом говорит в беседе, о которой выше[26] шла речь, коль скоро есть logos, то обязательно будет и lexis (тот или иной способ высказываться о вещах), каким-то словам будет отдано предпочтение перед другими. Не бывает, таким образом, философского

logos'а, лишенного этого своего рода тела, языкового тела, обладающего собственными качествами, своей фактурой и оказывающего необходимое воздействие на слушателя. Но что необходимо, так это найти способ управиться с этой стихией, словесной массой, непосредственно воздействующей на душу слушателя; и таким способом, коли ты — философ, не должно быть искусство, technê, носящее имя риторики. Это должно быть что-то другое, имеющее отношение одновременно и к искусству, и к этике, ремесло и мораль вместе, и имя ему — parrhêsia. Чтобы молчание ученика принесло плоды, чтобы в глубинах этого молчания сохранились воспринятые от учителя слова истины и чтобы ученик мог соорудить из них что-то свое и однажды сам стал субъектом истинных речей, для этого речь учителя не должна быть искусственной, деланной, выстроенной по законам риторики и оказывающей на душу ученика одно лишь эмоциональное воздействие. Не надо, чтобы речь завлекала. Надо, чтобы это была такая речь, которую ученик смог бы вместить, а усвоив, идти с ее помощью к собственной цели, к знанию себя. И для этого нужно, чтобы учитель, со своей стороны, располагал неким набором правил, таких правил, которые имеют отношение, повторяю, не к тому, будет ли его речь речью истины, но к тому, как эта речь истины скажется. Эти правила говорения истинной речи и есть parrhêsia, и есть libertas. О них, о правилах говорения истины, каковы они применительно к учителю, мы и поговорим в следующий раз.

Примечания

[1] «Приобретение книг — сколько бы ни мог ты пробрести — разумно лишь в определенных пределах. К чему иметь несчетное количество книг и библиотек, если владельцу за всю жизнь едва удается прочесть названия? Множество прочитанных книг загромождает, а не обогащает дух, и гораздо лучше прилепиться к малому числу авторов, чем блуждать повсюду». (*Sénèque*. De la tranquillité de l'âme, IX, 4 / trad. R.Waltz, éd. citée, p. 89—90).

[2] См. лекцию от 24 февраля, второй час.

[3] Это размышление о смерти разобрано в лекции от 24 марта, второй час.

[4] Эйдетическая вариация — это метод, с помощью которого в чем-то данном выделяют инвариантное смысловое ядро, конститутивное для данного сущего и называемое иначе его эйдосом. Вариация предполагает ряд воображаемых трансформаций этого сущего, выявляющих границы, переступая которые мы имеем дело уже с иным сущим и, таким образом, позволяет очертить его инвариантный смысл (сущность). «Эйдетическая», стало быть, относится не столько в самой вариации, сколько к ее результату.

[5] Надо заметить, что в ответе Деррида (1972) Фуко уже вывел смысл картезианского «размышления» за рамки установления чистых правил метода, рассматривая его в контексте необратимых процессов субъективации: «Напротив, „медитация", как и прочие мыслительные операции, производит новые содержания, которые влекут за собой целый ряд изменений в высказывающем их субъекте [...]. В размышлении субъект непрестанно изменяется в результате собственного движения; его речь производит последствия, в которые он вовлечен, она подвергает его риску, заставляет пройти через испытания и искушения, приводит в то или иное состояние, она придает ему статус, которым он изначально вовсе не обладал. Короче говоря, размышление подразумевает изменчивого субъекта, который меняется под воздействием самих происходящих с ним дискурсивных событий» (Dits et Écrits, op. cit., II, N 102, p. 257).

[6] Фуко собирался опубликовать сборник статей, посвященных практике себя. Одна из них была посвящена как раз «написанию себя» («l'écriture de soi») в первые века нашей эры (см. версию этого текста, опубликованную в Corps écrit в феврале 1983; переизд.: Dits et Écrits, IV, N 329, p. 415—430).

[7] Нельзя только писать или только читать: одно из этих дел удручает и отнимает силы (я имею в виду перо), второе рассеивает и расслабляет. Нужно в свой черед переходить от одного к другому и одно другим умерять, чтобы собранное за чтением (quicquid lectione collectum est) наше перо превращало в нечто существенное (stilus redigat in corpus). (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. III, livre XI, lettre 84, 2, éd. citée, p. 121—122 (*Сенека*. Нравственные письма... Цит., с. 174)).

[8] «Вот к чему следовало бы приучать себя занимающимся философией, вот о чем писать каждый день, вот в чем упражняться (tauta edei meletan tous philosophountas, tauta kath'hêmeran grophein, en toutois gummaresthai)» (*Épictète*. Entretiens, I, I, 25, éd. citée, p. 8 (*Эпиктет*. Беседы, цит., с. 42)).

[9] Entretiens, III, 5, 11 (p. 23 (Эпиктет, цит., с. 163)).

[10] Id., 24. 103 (p. 109 (Там же, с. 209)).

[11] Id., 24, 104 ((Там же, с. 209)).

[12] См. лекцию от 24 марта, первый час.

[13] Насчет hupomnêmata см. пояснения Фуко в «Écriture de soi» // Dits et Écrits, IV, N 329, p. 418—423.

[14] На самом деле смысл hupomnêmata в греческом — более широкий, чем просто собирание цитат или высказываний на память. В более широком смысле это понятие означает любой комментарий или записку на память (см. статью Commentarium (commentarius — латинский перевод hupomnêmata): Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, s. dir. E.Saglio, t. 1—2, éd. citée, p. 1404—1408). Но оно также может означать собственные ежедневные заметки и размышления, необязательно с цитатами (см.: *Hadot P.* La Citadelle interieure, op. cit., p. 38 et 45—49).

[15] *Cicero*. Letters to Atticus, éd. et trad. D. R. Shackleton Bailey. Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1999, 4 tomes.

[16] Речь о 99-м письме (*Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. Цит. С. 247—251), где Сенека переписал для Луцилия письмо, отосланное им Маруллу.

[17] «Я слишком поздно получил твое письмо, в котором ты просишь меня написать о спокойствии души [...]. У меня совсем нет свободного времени, чтобы заняться тем, о чем ты просишь, но для меня еще более непереносима мысль, что человек, через которого мы общаемся, придет к тебе с пустыми руками. Посылаю тебе выписки (hupomnêmatôn), сделанные мной для себя» (De la tranquillité de l'âme, 464e—f, § 1, p. 98).

[18] Обо всем этом см. лекции в Коллеж де Франс с 6 февраля по 26 марта 1980 года, в которых Фуко (в рамках общетеоретического подхода, определенного им как изучение обязательств по отношению к истине) рассматривает взаимосвязь между явлением истины и прощением ошибок, отталкиваясь от проблем крещения, канонического покаяния и руководства сознанием. Также надо обратиться к лекциям от 19 и 26 февраля 1975 года, в которых Фуко разбирает историю пасторства (Les Anormaux. Cours au Collége de France, 1974—1975, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par V. Marchetti & A. Salomoni. Paris, Gallimard/Seuil, 1999).

[19] В связи с этим переходом от техники признания, ограниченного монастырской средой, к общеобязательной практике исповеди см.: La Volonte de savoir. Paris, Gallimard, 1976, p. 28—29 et 84—86.

[20] Фуко занялся анализом процедур признания в судебной системе после первых лекций в Коллеж де Франс (1970—1971 гг., о «Воле к знанию»; резюме этого курса в: Dits et Écrits, II, N 101, p. 240—244), начав с изучения эволюции греческого права с VII по V век до н. э. В качестве образца был взят «Царь Эдип» Софокла.

[21] Об испытании сознания (l'examen de conscience) в стоицизме, и в частности у Сенеки, см. лекцию от 24 марта, второй час.

[22] См. точное определение термина «признание» в неизданной лекции Фуко «Поступать плохо, говорить правду. Функции признания» (Лувен, 1981): «Признание — это словесный акт, посредством которого субъект, формулируя о себе некое утверждение, связывает себя с этой истиной, ставит себя в зависимое положение от другого и в то же время меняет свое собственное отношение к себе».

[23] Записи Арриана не содержат первой, собственно технической и логической, части курса Эпиктета (посвященной изложению и объяснению основных положений учения), они отражают только их применение в свободной беседе с учениками.

[24] Письмо Арриана Геллию. *Эпиктет.* Беседы. С. 39.

[25] См. лекцию от 27 января, первый час.

[26] См. данную лекцию, первый час.

Лекция от 10 марта 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Parrhêsia как этическая позиция и техническая сторона речи учителя. — Враги parrhêsia: лесть и риторика. — Важность тем лести и гнева в новой экономике власти. — Пример: предисловие к четвертой книге «Изысканий о природе» Сенеки (осуществление власти, отношение к себе, опасности лести). — Хрупкая мудрость государя. — Точки расхождения parrhêsia/риторика: разделение истины и лжи; статус техники; эффекты субъективации. — Положительное определение parrhêsia: Peri parrhêsias Филодема.*

Я попытался показать вам, что целью и задачей аскезы — в смысле askêsis, в том значении, которое греческие и римские философы придавали этому термину, — было установление связи между субъектом и истиной, связи, возможно,

---

* «Парресия — „свободоречие", право говорить перед Богом или людьми без боязни, без робости и смущения. Классическое античное сознание рассматривало парресию как атрибут полноправного гражданина в кругу равных (противоположность — скованность и приниженность раба). Христианское сознание усмотрело в паррессии дар Бога, утраченный человеком при грехопадении; только праведник, до конца победивший грех, заново обретает это исконно человеческое первородство». *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 342. — *Прим. перев.*

более прочной, которая позволяла бы субъекту, обретшему должную форму, располагать истинными речами, иметь их под рукой и в случае необходимости прибегать к их помощи, повторяя их самому себе. Аскеза, стало быть, конституирует — в этом и состоит ее цель — субъекта, делает его субъектом истинного говорения (sujet de véridiction). Это я и пытался объяснить вам, и все это очевидным образом подвело нас к техническим и этическим вопросам коммуникации этих самых истинных речей, к вопросам общения между тем, кто ими владеет, и тем, кто их должен воспринять и оснастить себя ими на будущее. И что в этой «этической и технической [проблематике] истинной речи» должно было естественным образом выйти на свет, коль скоро вопрос стоял именно так, так это то, что, будучи взяты со стороны ученика, техника и этика истинной речи вполне очевидно не завязаны на проблеме слова. По сути дела, не спрашивается, что там есть сказать ученику, что он должен и может сказать, во всяком случае, такой вопрос не встает как первостепенный, существенный, основной. Но в обязанность ученику вменяется (в качестве морального долга и технической процедуры) именно молчание, молчание упорядоченное, связанное с соблюдением ряда гибких правил и подачей некоторого числа знаков внимания. Итак, перед нами определенное искусство и определенная этика молчания, искусство и этика слушания, а также искусство и этика чтения и письма, которые к тому же представляют собой упражнения в субъективации истинной речи. И стóит теперь попытаться взглянуть на все это со стороны учителя, т. е. того, кому надлежит производить на свет слово истины (la parole vrai), как совершенно естественно встает вопрос: что говорить, как говорить, каким правилам следовать и какие технические процедуры и этические принципы соблюдать? В смысловой округе этого вопроса, а по правде сказать, в самой его сердцевине, и лежит понятие, о котором я начал говорить в прошлый раз, понятие parrhêsia.

Термин parrhêsia относится, на мой взгляд, сразу и к нравственному содержанию, если угодно, к моральной стороне дела, к этосу (êthos), и к технической процедуре, к tekhnê — обе они нужны, необходимы для передачи истинной речи тому, кто в ней нуждается, для того чтобы с ее помощью установиться в качестве субъекта, суверенного распорядителя собой, а равно

субъекта истинной речи о себе, адресованной себе же. Чтобы ученик мог действительно воспринять истинную речь как надо, когда надо, в подходящих для этого условиях, необходимо, следовательно, чтобы учитель произносил эту речь в соответствии с общей нормой parrhêsia. Parrhêsia, как я вам напомнил в прошлый раз, это этимологически «говорение всего». Parrhêsia ничего не утаивает. Но, по правде говоря, вопрос здесь вовсе не в том, чтобы «сказать все». Главное в parrhêsia — это то, что несколько вольно можно передать как прямота, свобода, открытость, позволяющие сказать то, что имеешь сказать, сказать так, как это сказывается, сказать тогда, когда пожелаешь, и в той форме, в которой сочтешь нужным это сделать. Термин parrhêsia так тесно связан с ситуацией выбора, решения, с тем, как ведет себя говорящий, что латиняне перевели parrhêsia как libertas: свобода того, кто держит речь. И многие переводчики используют для перевода parrhêsia — или перевода libertas в этом значении — выражение «свобода говорения» (franc-parler), и этот перевод кажется мне наиболее правильным, вы увидите почему.

Именно этим понятием parrhêsia (libertas, свобода говорения) я хотел бы теперь заняться поближе. Мне кажется, что если хотят понять, что такое эта самая parrhêsia, эти êthos и tekhnê, нравственная позиция и техническая процедура, требующиеся от того, кто держит речь, от учителя, от диктующего, то, пожалуй, лучше всего — пусть поначалу это будет негативный подход — противопоставить parrhêsia двум другим понятиям. Образно выражаясь, можно сказать, что у parrhêsia (свободы речи) учителя есть два противника. Первый — в области морали, она ему открыто противостоит, с ним она должна бороться. Этот моральный противник свободы речи — лесть. Во-вторых, у свободы речи есть противник в области техники, ремесла. Этот технический противник — риторика, отношение к которой свободы речи гораздо более сложное, чем отношение к лести. Лесть — это враг. Свобода речи должна отставить в сторону всякую лесть, отделаться от нее. От риторики же свобода речи должна вроде бы освободиться, но не столько, не только и не единственно ради того, чтобы полностью отделаться от нее, сколько, сохраняя свободу от риторических правил, мочь прибегнуть к ним в очень узких, всегда

тактически определенных рамках и там, где это действительно нужно. Противостояние, конфронтация, борьба с лестью. Свобода, независимость по отношению к риторике. Заметьте себе, впрочем, что лесть — это противник свободы речи в плане морали. Что же до риторики, то она, если угодно, — ее двусмысленный противник-союзник, но союзник в плане техническом. Оба эти противника (лесть и риторика) к тому же тесно связаны друг с другом, потому что моральная основа риторики — это всегда лесть, а излюбленное орудие лести — это, конечно, техника, или используемые, при случае, уловки риторики.

Во-первых, что же это такое — лесть, и в чем, почему свободная речь должна противостоять лести? Это факт, и факт примечательный, что все тексты этого периода изобилуют пространными рассуждениями на тему лести. Примечательно, к примеру, что существует гораздо больше трактатов, гораздо больше размышлений на тему лести, чем, например, по поводу сексуальных привычек или таких вопросов, как отношения между родителями и детьми. Филодем, эпикуреец,[1] к которому нам придется не раз обратиться, написал трактат о лести.[2] Плутарх написал трактат о том, как отличить подлинного друга от того, кто всего лишь льстец.[3] В письмах Сенеки полно размышлений о лести. Любопытно, что предисловие к четвертой части «Изысканий о природе» (я вернусь к этому тексту, чтобы разобрать его более тщательно), от которых никак не ждешь рассуждений о лести, целиком посвящено ей. Откуда такое внимание к лести? Почему вопрос о лести становится столь важной моральной проблемой в этой практике себя, в этой технологии себя? Это не очень трудно понять, если рассматривать лесть вместе с другим изъяном, другим пороком, которому эпоха также придавала решающее значение и который некоторым образом составил пару лести. Что же это за порок? — Это гнев. Гнев и лесть как пороки идут рука об руку. Как это происходит и в чем их сходство? Как и в случае лести, литература о гневе огромна. Имеется, кстати, исследование, опубликованное уже давно, кажется более шестидесяти лет тому назад, в Германии, ученым по имени Пауль Раббов, посвященное трактатам о гневе в эллинистическую эпоху и в эпоху империи.[4] О чем идет речь в этих трактатах о гневе? Разумеется, я буду очень краток. Есть масса текстов. Среди них, конечно, «De Ira»

Сенеки, трактат Плутарха о самообладании или обуздании гнева[5] и множество других. Так что же такое гнев? Гнев — это внезапная, неконтролируемая вспышка ярости в отношении того, над кем первый — тот, кто «во гневе», — вправе и в состоянии осуществлять власть и, стало быть, может злоупотреблять ею. И если вы возьмете эти трактаты о гневе, вы убедитесь, что гнев, о котором в них говорится, это всегда гнев отца семейства, гневающегося на супругу, на детей, домочадцев, рабов. Или это также гнев патрона на своих клиентов или на тех, кто от него зависит, гнев военачальника на воинов и, разумеется, гнев государя на подданных. Это значит, что вопрос о гневе, о состоянии, когда «выходят из себя» и не могут себя контролировать, — скажем точнее: не могут осуществлять свою власть и суверенитет над собой в той мере и в тот миг, в какой и когда осуществляют свою власть и суверенитет над другими, — вопрос этот встает именно там, в той самой точке, где впервые артикулируется идея владения собой и осуществления власти над другими, управления собой и правления другими. В самом деле, если в эту эпоху придают столь большое значение гневу, так это, конечно же, потому, что живут в такое время, когда предпринимаются попытки — они предпринимались в течение веков, скажем, с конца эллинистического периода до конца римской империи — как-то осмыслить структуру отношений власти в обществе, в котором полисные отношения больше не доминируют и в котором образование великих эллинистических монархий, a fortiori появление имперского строя, по-новому ставят вопрос о соответствии индивида властным полномочиям, о его отношении к власти, которую он может осуществлять. Как это власть может быть чем-то другим, нежели привилегией, осуществляемой как того желают, когда желают и в силу самого этого привилегированного положения? Как это осуществление власти может стать определенной и четко очерченной функцией, исполнение которой диктуется не превосходством в положении индивида, но точными и конкретными задачами, стоящими перед ним? Как это осуществление власти может стать функцией и профессией? Именно в общем горизонте этой проблемы ставится вопрос о гневе. Если угодно, различие между осуществлением власти и владением собственностью таково: собственность — это, само собой

разумеется, jus utendi et abutendi.[6] Что же касается власти, то тут нужно очертить такое jus utendi, которое позволит пользоваться властью, но никак не злоупотреблять ею. Этика гнева — это способ отличить легитимное употребление власти от намерения злоупотребить ею. Вот, пожалуй, и все о гневе.

Вопрос о лести и моральная проблема лести в точности воспроизводят ситуацию гнева в перевернутом виде и дополняют ее. В самом деле, что такое лесть? Если гнев — это превышение вышестоящим лицом своей власти над лицом нижестоящим, то лестью, как вы понимаете, будет способ, которым нижестоящий обращает к своей выгоде то властное преимущество, которым обладает вышестоящий, добивается от него милостей, благосклонности и т. д. Но с помощью чего и как может снискать себе нижестоящий милости и благосклонность вышестоящего? Как может он перенацелить, обратить себе на пользу власть вышестоящего? — С помощью единственного орудия, которым он располагает, единственного искусства, которое у него есть: с помощью *слова* (*logos*). Он разговаривает и, разговаривая, возмещая некоторым образом недостаток власти, он может добиться от вышестоящего того, чего хочет. Льстец пользуется языком, чтобы получить от вышестоящего желаемое. Но используя таким образом превосходство вышестоящего, он преувеличивает это превосходство. Он его преувеличивает, потому что льстец — это тот, кто добивается желаемого от вышестоящего, заставляя его уверовать в то, что он самый хороший, самый богатый, самый могущественный и т. д. Во всяком случае — богаче, лучше, могущественнее, чем он есть. И, значит, льстец обращает себе на пользу власть вышестоящего, обращаясь к нему со лживыми речами, в которых последний видит себя лучше, сильнее, могущественнее, чем он есть на самом деле. Льстец, стало быть, это тот, кто мешает человеку узнать себя таким, как он есть. Льстец — это тот, кто не дает вышестоящему позаботиться о себе так, как нужно. Перед нами развертывается, если угодно, настоящая диалектика льстеца и того, кому льстят, в силу которой льстец, по определению находящийся в подчиненном положении, непременно займет по отношению к вышестоящему такую позицию, что вышестоящий окажется бессильным перед ним, потому что как раз в лести льстеца вышестоящий найдет свое раздутое изображение,

лживый образ, который собьет его с толку и сделает беззащитным и слабым перед льстецом, перед прочими и, наконец, перед самим собой. Лесть делает слабым и слепым того, к кому она обращена. Таков, если позволите, обобщенный портрет лести.

О лести очень точно говорится в одном тексте. Существует, впрочем, целый ряд текстов. Тот, которым я собирался заняться, принадлежит Сенеке, это предисловие к четвертой книге «О природе».[7] Там есть отрывок, очень прозрачный, на мой взгляд, в социальном и политическом плане, позволяющий точнее определить смысл всех этих разговоров о лести. Итак, Сенека берется за свой трактат, будучи некоторым образом уже отставленным от дел, когда, оставив претензии на политическое влияние, он собирается писать Луцилию, бывшему в то время прокуратором Сицилии (речь о знаменитой переписке, занимавшей Сенеку в последние годы жизни). Он пишет Луцилию. Пишет ему письма и также для него, для Луцилия, составляет дошедшие до нас «Изыскания о природе», а равно знаменитый трактат «О морали», до нас не дошедший. Сенека пишет Луцилию письма и посылает ему отдельные книги «О природе» по мере их написания. И по причинам, впрочем, для меня не ясным, или не очень ясным, он начинает четвертую книгу «Изысканий», которая, кажется, посвящена рекам и водам,[8] с размышлений о лести. И вот что он говорит. Текст начинается так: я совершенно уверен в тебе, я отлично знаю, что ты ведешь себя хорошо и как полагается в твоей прокураторской должности. Но что это значит, вести себя хорошо в прокураторской должности? Текст не оставляет сомнений на этот счет. С одной стороны, Луцилий исполняет свои обязанности. Он исправно их исполняет, никоим образом не отказываясь от того, что необходимо для их исправного исполнения, т. е. от otium и litterae, от досуга и книг. Ученый досуг, посвященный учебе, чтению, письму и т. д., — вот что, будучи дополнением, сопровождением, способом упорядочения основных занятий, служит залогом того, что Луцилий хорошо справляется со своими обязанностями прокуратора. Именно благодаря этому, благодаря правильному сочетанию исполнения обязанностей и ученого otium'а, Луцилий сможет и впредь держать себя при их исполнении в должных рамках — continere intra fines. Но что значит не переходить положенных границ при исполнении

своих обязанностей? Это значит, говорит Сенека, напоминать себе (и этого, говорит он, не забывай, Луцилий, никогда), что твоя власть — не imperium (верховная политическая власть), но лишь простое procuratio, управление.[9] Употребление здесь двух этих технических терминов представляется мне очень значимым. Свои властные функции Луцилий осуществляет именно благодаря ученым занятиям, сопровождающим отправление этих полномочий. И он успешно осуществляет их в той мере, в какой не путает себя с государем, не путает себя с его заместителем, ни даже с полновластным представителем верховной власти государя. Он осуществляет свою власть как ремесло, соответствующее должности, которую он получил. Это просто procuratio, и, говорит он, причина, по которой в конечном счете ты смог таким вот образом, благодаря otium, досугу и ученым занятиям, исполнять свои обязанности в рамках procuratio, а не возомнил себя носителем верховной имперской власти, заключается в том, что ты собой доволен, ты умеешь довольствоваться собой («tibi tecum optime convenit» — «наедине с собой чувствуешь себя превосходно»).[10]

Из этих слов видно, в чем и как ученый otium может выступать в роли ограничителя при исполнении служебных обязанностей. И в самом деле, именно ученый otium, будучи искусством себя, целью которого является выработка адекватного отношения к себе и самодостаточности, препятствует тому, чтобы человек выходил из «себя», утрачивал свою субъектность в бредовом упоении властью, превосходящей его реальные полномочия. Всякую осуществляемую им власть он ограничивает собой, помещает ее внутрь себя, точнее, в рамки своего отношения к себе. И уже исходя из этого, исходя из трезвого и полного суверенитета, осуществляемого им над самим собой, он получает возможность очертить свои функции и ограничить их исполнение лишь теми, что ему действительно вменены. Вот что такое хороший римский чиновник. Можно, я думаю, употребить этот термин. Он может осуществлять свою власть как хороший чиновник, исходя именно из своего собственного отношения к себе самому, на которое он способен благодаря своей культуре. Так вот, говорит Сенека, это ты, Луцилий, так поступаешь. Но, конечно, лишь немногие на это способны. Другие, говорит он, большинство, испорчены то ли

любовью к себе, то ли недовольством собой. Как раз недовольство собой или, напротив, чрезмерная любовь к себе заставляют некоторых беспокоиться о вещах, которые на самом деле не стоят того, чтобы о них заботились, они, говорит он, испорчены sollicitudo, беспокойством, заботой о вещах внешних по отношению к «я», а может быть, себялюбие подчиняет их сластолюбию, стремлению ко всяким удовольствиям, которые они пытаются доставить себе. И в том и в другом случае, будь то недовольство собой и, как следствие, вечная тревога о том, что может случиться, или, напротив, себялюбие и проистекающая отсюда склонность к ублажению себя, как бы то ни было, говорит он, эти люди никогда не остаются наедине с собой.[11] Они никогда не остаются одни в том смысле, что у них так и не сложилось это зрелое, трезвое, полноценное отношение к самим себе, благодаря которому чувствуешь себя не зависимым от чего бы то ни было, как от угрожающих несчастий, так и обещанных удовольствий. Этой вот ущербностью, из-за которой собственное общество оказывается невыносимым, из-за которой мучаются то ли отвращением к себе, то ли себялюбием, этой вот боязнью остаться наедине с собой и спешит воспользоваться льстец, она-то и обезоруживает перед лестью. Тому, кто не может остаться один, кто не способен установить с собой полновесное, адекватное отношение, кому недостает себя, спешит на помощь Другой и, так сказать, заполняет лакуну речами, но не той речью истины, которая помогает установить, отладить и замкнуть на себя свой суверенитет над собой. Льстец пускает в ход речь, которая есть речь постороннего, речь, которой распоряжается кто-то другой — а именно, он, льстец. И речь эта лживая. Таким образом, тот, кому льстят, из-за ущербности своего отношения к себе оказывается в зависимости от льстеца, от кого-то другого, того, кто может исчезнуть, обратить свою лесть в поношение, завлечь в западню и т. п. Он, стало быть, зависит от кого-то другого и, кроме того, зависит от неправды речей, произносимых льстецом. Итак, субъективность, как мы бы сказали сейчас, отношение к себе, характерное для того, кто слушает льстеца, — это отношение ущербности, возмещаемой другим, и отношение ложное, питающееся ложью другого. Отсюда нетрудно сделать вывод, добавив кое-какие замечания.

Вывод тот, что parrhêsia, свобода говорения, libertas — это именно что-то противоположное лести. Это антилесть в том смысле, что хотя это тоже речь, адресованная другому, но она построена так, что этот другой, в отличие от того, что происходит в случае лести, способен установить свое отношение к себе, отношение автономное, независимое, полное и удовлетворяющее его. Цель parrhêsia — не в том, чтобы держать того, к кому обращаются, в зависимости от того, кто говорит, как в случае лести. Задача parrhêsia — сделать так, чтобы тот, к кому обращаются, в какой-то момент уже не нуждался в речах другого. Как и почему сможет он обходиться без чужих речей? Это произойдет именно потому, что речь другого была правдивой. Именно в той мере, в какой речь, направленная, переданная кем-то другим тому, к кому он обращался, была истинной, этот последний способен, усваивая эту истинную речь, делая ее своей, обойтись без другого. Истина, переходящая от одного к другому в parrhêsia, скрепляет, удостоверяет, упрочивает независимость другого — того, кто воспринял слово, от того, кто его произнес. Вот что, я думаю, можно сказать об оппозиции лесть/parrhêsia (свобода говорения). Я хотел бы добавить к этому два или три замечания.

Вы мне скажете, что вовсе не надо ждать появления текстов, о которых у нас речь, текстов эллинистической и римской эпохи, для того чтобы столкнуться с вопросом о лести как чем-то несовместимым с подлинным и нормальным наставничеством, с боязнью лести и ее критикой. Прежде всего, у Платона в целом ряде текстов вам встретится суровая критика лести.[12] В связи с этим я хотел бы отметить только вот что: дело в том, что лесть, о которой говорит Платон, противопоставляя ей должное отношение философа к ученику, это, по существу, речь того, кто влюблен в мальчика. Тогда как здесь, в разбираемых текстах, в текстах эллинистических и главным образом римских, лесть — это вовсе не льстивые речи влюбленного в юношу старца-философа, но лесть, так сказать, общественно-политическая. В основе ее — не сексуальное влечение, но подчиненное положение одного по отношению к другому. И это связано с практикой наставничества, о которой я уже говорил и которая так сильно отличается от учительства, изображенного в первых сократовских диалогах, ибо наставник в

греко-романской среде этой эпохи — уже не столько мудрый старец, поживший хранитель истины, задающий вопросы молодым людям на стадионе или в гимнасии и призывающий их позаботиться о себе самих. Отныне наставник — это человек, чье социальное положение ниже статуса тех, к кому он обращается с наставлениями, его труд оплачивается, он получает за него деньги; при случае его могут взять себе постоянным советчиком, чтобы он говорил, что надо делать в той или иной политической ситуации, в тех или иных обстоятельствах частной жизни. От наставника требуют советов как надо вести себя. Он теперь, скорее, домочадец, и его отношения с тем, кому он наставник, скорее, напоминают отношения клиента и патрона. Такая социальная инверсия положения наставника по отношению к статусу наставляемого довольно примечательна. И я думаю, это одна из причин того, что проблема лести встала так остро. Положение наставника как советника в кругу домочадцев или в кружке аристократов действительно совсем иначе — совсем не так, как [стояла эта проблема] в классической Греции, — ставит вопрос о лести. Существует, впрочем, на этот счет, на эту тему замечание Галена, — сейчас я скажу какое, — которое кажется немного странным, но которое, я думаю, находит объяснение в данном контексте. В какой-то момент Гален говорит: тот, кто слушает наставника, не должен быть богат и могущественен.[13] На самом деле, на мой взгляд, тут подразумевается сравнительная степень. Полагаю, он хочет сказать: не годится, чтобы наставляемый был много богаче и могущественнее наставника.

К вопросу о лести примыкает более общий политический вопрос. Действительно, с той поры как устанавливается имперское правление, политическая форма которого такова, что гораздо бóльшее значение, чем законы полиса, чем даже правовое устройство государства, приобретает мудрость государя, его добродетели и моральные качества (об этом речь шла, как вы помните, в связи с Марком Аврелием[14]), в такой ситуации неизбежно встает вопрос о духовном наставничестве государя. Кто должен подавать советы государю? Кто будет его воспитывать, кто должен управлять душой государя, управляющего целым миром? И, конечно, тут же возникает проблема откровенности в отношениях с государем. Проблема, связан-

ная с существованием личной власти, с возникновением нового для Рима феномена — двора, формирующегося из окружения государя. Проблема, связанная с также новым для Рима явлением — обожествлением императора. Совершенно ясно, что главным вопросом в Римской империи в это время был не вопрос о свободе мнений. Это был вопрос правдивости в отношениях с государем:[15] кто скажет правду государю? Кто будет с ним откровенен? Как говорить истину государю? Кто скажет государю, что он собой представляет — не как император, но просто человек, а ведь это необходимо, коль скоро только в том случае, если он будет просто человеком и только человеком (так говорил Марк Аврелий), государь будет хорошим государем? Правила его правления должны покоиться главным образом на том, какую нравственную позицию занимает он по отношению к вещам, людям, миру и богу. В той мере, в какой эта позиция есть закон законов, внутреннее правило, которому должна подчиняться любая абсолютная власть, для нравственности государя, для его êthos'а первостепенное значение, конечно же, приобретает parrhêsia (правдивая речь — dire-vrai) того, кто дает советы государю.

Оставим теперь оппозицию parrhêsia (свобода говорения — franc-parler)/лесть и займемся другим соперником или, если угодно, партнером parrhêsia — риторикой. Здесь я буду более краток, потому что это вещи более знакомые. С риторикой мы знакомы лучше, чем с лестью. Скажем так: дело в том, что риторика с самого начала определена как искусство, приемы которого, как это очевидно, не служат установлению истины; риторику определяют как искусство убеждения тех, к кому обращаются, неважно, хотят ли их убедить в истинном или в ложном, в неправде. Определение Аристотеля, данное им в «Риторике», ясно говорит: это способность находить то, что может убедить.[16] Вопрос о содержании и вопрос об истинности того, что говорится, не ставятся. Это, говорил Атеней, «возможный способ и искусство убеждать слушателей».[17] И Квинтилиан, который, как вам известно, столько сил положил на то, чтобы по возможности свести проблемы риторики или, во всяком случае, ораторского искусства с великими темами философии эпохи, задается вопросом об истине и риторике. И он говорит следующее: конечно, риторика не составляет совокуп-

ности приемов (une technique), искусства (un art), которые несут истину и не должны доносить ничего, не должны убеждать ни в чем, кроме истины. Это — искусство и техника, с помощью которых можно убеждать слушателя как в чем-то истинном, так и в чем-то неистинном. Но, спрашивает он, действительно ли в таком случае мы говорим о tekhnê, об искусстве (de technique)?[18] Ибо Квинтилиан как оратор, философски образованный, хорошо знает, что не бывает действенной tekhnê, если она не отмечена печатью истины. Tekhnê, в основании которой — обман, не будет подлинным искусством и не будет действенной. И Квинтилиан вводит такое различение, он говорит: риторика — это, конечно, tekhnê, и, следовательно, она, конечно же, имеет отношение к истине, но к истине, какой ее знает тот, кто говорит, а не к той, которую он высказывает.[19] Так, говорит он, хороший военачальник должен уметь убедить свои войска в том, что стоящий перед ними враг не грозен и не опасен, тогда как на самом деле он и грозен, и опасен. Хороший военачальник, следовательно, должен суметь убедить их в том, чего на самом деле нет. Как же он этого достигнет? Он этого достигнет, если, с одной стороны, знает, каково истинное положение дел, и если — с другой, ему известны средства, с помощью которых можно убедить кого-то как в чем-то истинном, так и в чем-то ложном. И значит, Квинтилиан показывает, каким образом риторика как tekhnê отмечена истиной — той, которую знает, которой владеет говорящий, но которая не входит в содержание его речей и, следовательно, не передается тому, кому они адресованы. Стало быть, это и в самом деле искусство, способное лгать. И как раз главное в риторике, риторическом искусстве, противостоящем философской речи и свойственной ей технике, именно parrhêsia. В parrhêsia нет и не может быть ничего, кроме правды. Там, где не было бы правды, не было бы и свободы говорения. Parrhêsia — это в каком-то смысле прямая передача истины самой по себе. Parrhêsia самым непосредственным образом обеспечивает paradosis, передачу правдивой речи от того, кто ею уже владеет, к тому, кто должен ее воспринять, проникнуться ею, научиться ею пользоваться, смочь ее субъективировать. Она — орудие этой передачи, роль которого сводится лишь к тому, чтобы высвободить всю силу голой неприкрашенной истины истинной речи.

Во-вторых, риторика, как вам хорошо известно, это налаженное искусство, ряд отработанных приемов. И это также искусство, которому обучаются. Квинтилиан напоминает, что никогда никто не смел усомниться в том, что риторика — искусство, такое, которому научаются.[20] Даже философы, говорит он, перипатетики и стоики (он явно обходит молчанием эпикурейцев, утверждавших ровным счетом противоположное[21]) согласны с этим и признают, что риторика это искусство, что ему можно обучать. И он добавляет: «Найдется ли кто-нибудь, настолько малообразованный и настолько лишенный здравого смысла, чтобы соглашаться с тем, что существует искусство ковки, искусство ткачества, формовки сосудов, но одновременно утверждать, что риторика, столь важное и прекрасное изобретение, дается нам просто так, без помощи искусства, не будучи сама искусством?»[22] Итак, риторика это искусство. Но что диктуют правила этого искусства? На этот счет имеющиеся тексты и, прежде всего, тексты Квинтилиана, также вполне ясны, но то же самое вы нашли бы и у Цицерона. Это искусство и его правила определяются не характером личных или индивидуальных отношений или, скажем, требованиями «тактической ситуации» говорящего и того, к кому он обращается. Не переплетения личных мотивов и предпочтений определяют правила риторики, как она понималась эпохой. И тем более (и об этом надо помнить вопреки тому, что теперь время от времени можно услышать) античная риторика не есть игра на внутренне присущих языку свойствах. Возможности и правила риторики, то, что делает ее искусством, — это не характеристики языка как такового. То, что для Цицерона, для Квинтилиана определяет риторику, это, как вам известно, предмет речи.[23] То, о чем говорят, — вот чем определяется то, как нужно говорить, идет ли речь о защите в суде, об обсуждении в собрании вопросов войны и мира, обвинении в преступлении и т. д. Именно от темы, предмета выступления, зависит в риторике то, как должна быть построена речь, какой должна быть преамбула, каким narratio (рассказ о событиях), как обсуждать аргументы за и против. Именно тема той или иной речи, т. е. ее предмет в целом, устанавливает риторические правила этой речи, из нее они и выводятся.

Parrhêsia подразумевает что-то совсем другое. Прежде всего, parrhêsia — не искусство. Я говорю это с некоторым сомнением, потому что, как вы сейчас увидите, кое-кто определяет parrhêsia как искусство — это Филодем с его «Peri parrhêsias», но к нему я вернусь. Во всяком случае, по большей части (к примеру, это вполне очевидно у Сенеки) parrhêsia (свобода говорения, libertas) не считается искусством. Мы сейчас перейдем к Сенеке, и у него, в частности в 75-м письме, вы найдете целую теорию свободного говорения, которое вполне очевидно организуется не как искусство, во всяком случае, не представлено искусством. Но главная особенность parrhêsia заключается в том, что определяет ее, по сути, не столько содержание — содержание тут само собой разумеется, оно дано, сколько — истина. Тогда чем же определяется parrhêsia в качестве особенной практики, специфической практики истинной речи? — Правилами благоразумия, сообразительности, обстоятельствами, которые складываются так, что становится ясно: истину надо открыть в такой-то миг и в такой-то форме, в таких-то условиях этому вот человеку и притом в той мере и только в той мере, в какой он способен ее воспринять и лучше всего воспримет именно сейчас. Это значит, что правила parrhêsia зависят от kairos, удобного случая, каковой предоставляет положение одних по отношению к другим и избранный для истинной речи момент. Именно в зависимости от того, к кому обращаются, и от того, когда это делают, меняется характер parrhêsia, не в плане содержания, но в плане формы произносимых речей. <...*> Я просто приведу пример самого Квинтилиана. По поводу обучения нравственности, или, скорее, нравственного содержания, нравственной стороны обучения, которым занимается преподаватель риторики, Квинтилиан говорит, что ученика надо отдавать учителю риторики как можно раньше, не мешкая, но что роль учителя двоякая. Конечно, он должен обучать риторике. Но перед ним стоит и нравственная задача.[24] И эту нравственную задачу — [а именно] помочь человеку в формировании самого себя, помочь выработать адек-

* Слышно только: «...развертывающийся как практика, как размышление, как, скажем, тактическая осмотрительность между тем, кто владеет истиной, и тем, кто должен ее получить».

ватное отношение к самому себе — как он будет ее решать? И Квинтилиан приводит некоторое число правил;[25] он не употребляет в связи с ними слово libertas, но это именно практические советы, в общем соответствующие parrhêsia. Он говорит: не надо, чтобы у ученика возникала неприязнь к учителю из-за излишне сурового обхождения с ним. И тем более не надо, по причине излишней мягкости, слишком многое позволять ему, чтобы он не стал смотреть свысока на учителя и на то, что говорит учитель. Квинтилиан продолжает так: в любом случае гораздо лучше давать советы прежде, чем быть вынужденным наказывать потом, когда советовать поздно. Надо, говорит он также, охотно отвечать на вопросы. Надо тормошить тех, кто много молчит и ни о чем не спрашивает. Надо исправлять все ошибки, которые может сделать ученик, но не надо язвить при этом. Наконец, говорит он, надо, чтобы сам учитель, по меньшей мере раз на дню, а то и больше, брал слово, чтобы выслушавшие его «уносили с собой» то, что он скажет. «Несомненно, чтение снабжает примерами для подражания, но живое слово — пища более полезная, особенно когда это слово учителя, к которому ученики, если они хорошо воспитаны, питают любовь и уважение».[26]

И вот тут, я полагаю, мы подходим к третьему различию между риторикой и parrhêsia. Риторика, по существу, должна воздействовать на других в том смысле, что она позволяет направлять обсуждение или склонять собрание к тому или иному решению, вести за собой народ, армию и т. д. Она всегда оказывает воздействие на других и всегда к наибольшей выгоде говорящего. Ритор, если он действительно хороший ритор, не похож на адвоката в суде. Адвокат мечет громы и молнии,[27] говорит Квинтилиан, и стяжает славу, славу прижизненную и, возможно, посмертную. У parrhêsia, напротив, задача совсем другая. Тот, кто говорит, и тот, кто слушает, находятся в совсем ином, если угодно, положении. Конечно, и при parrhêsia воздействуют на других, но, впрочем, не столько с тем, чтобы навязать им что-то, направить или склонить к чему-то. По существу, речь идет о том, чтобы, воздействуя на них, добиться того, чтобы им удалось установить с самими собой отношения суверенитета, занять по отношению к самим себе позицию, отличающую мудрого человека, человека добродетельного, об-

ретшего все счастье, которое только можно обрести в этом мире. И, следовательно, если таковы смысл и цель parrhêsia, то ясно, что тот, кто практикует parrhêsia, — учитель, — никак непосредственно и лично не заинтересован в этой практике. Упражняются в parrhêsia только по причине великодушия и щедрости. Великодушное отношение к другому составляет самую сердцевину морального обязательства parrhêsia. Словом, свобода говорения, свободоречие, parrhêsia — это что-то по своему устроению совершенно противоположное риторике. Конечно, как я сразу сказал, противоположность эта совсем не такая, как противостояние свободы говорения и лести. Лесть — это действительно ее противник, настоящий враг. Parrhêsia должна с ним разделаться раз и навсегда. Напротив, отношение ее к риторике несколько иное. Разумеется, в самом своем устроении, в своем развертывании дискурс parrhêsia — совсем не то, что риторика. Но это не означает, что время от времени для достижения нужного результата самой parrhêsia не требуется в тактических целях прибегать к средствам и процедурам, свойственным риторике. Скажем, parrhêsia никак не связана правилами риторики, она прибегает к ним эпизодически и использует исключительно если в том возникает нужда. Тут затрагивается целый ряд проблем, на которые я только указываю, связанных, конечно, с великим спором, разгоревшимся в античной культуре между риторикой и философией.[28] И спор этот, разразившийся уже в V—IV веках, не утихнет до конца античности. Он вспыхнет с новой силой как раз в этот период Римской империи, о котором у нас речь, во времена возрождения интереса к греческой культуре и появления так называемой второй софистики; т. е. новая литературная культура, новая ораторская и правоведческая культура, резко противопоставит себя к концу I века и в течение всего II века философской практике себя, подчиненной заботе о себе.[29] Таким вот образом, если угодно, я вкратце отграничил бы parrhêsia от двух других фигур, похожих и непохожих на нее, от лести и риторики, что позволит нам приблизительно определить, по крайней мере негативно, что такое parrhêsia.

Теперь, если требуется какое-то положительное определение того, что такое parrhêsia, я думаю, можно обратиться к трем текстам, ставящим вопрос прямо и предлагающих самый непо-

средственный анализ того, что представляет собой свобода говорения. Вот эти три текста: во-первых, это текст Филодема, о котором мы уже говорили, «Peri parrhêsias»; во-вторых, это 75-е письмо Сенеки Луцилию; в третьих, это отрывок из трактата Галена «О страстях», в начале которого разбирается, как дóлжно быть откровенным в наставничестве. Я не хочу рассматривать их в хронологическом порядке. Коль скоро, так или иначе, пробелы в документации не позволяют проследить эволюцию текстов и разложить все по порядку, было бы бесполезным в точности придерживаться хронологии, и мне кажется, что при такой их сложности и высоком уровне анализа лучше начать с текста Филодема, который даст нам общее представление о том, что происходит при parrhêsia;[30] затем мы займемся текстом Галена, хотя он и гораздо более поздний (конец II века[31]), он познакомит нас с тем, что такое parrhêsia в индивидуальном наставничестве; затем вернемся к тексту Сенеки (середина I века[32]), на мой взгляд, все равно самому глубокому, самому обстоятельному тексту на тему parrhêsia.

Итак, начнем с Филодема. Как вы знаете, Филодем, философ-эпикуреец, поселился в Риме в самом конце республиканского периода и был консультантом по философии, частным советником Луция Пизона.[33] Этот Филодем был важной фигурой, во-первых, потому, что он написал много значительных произведений и потому, что был одним из основателей и вдохновителей эпикурейского движения конца I века до н. э. и самого начала I века (нашей эры). Именно на него постоянно ссылаются в различных эпикурейских кружках, существовавших, как это известно, в Неаполе, в Кампании, а также в Риме. Если угодно, начиная с Филодема и заканчивая Меценатом, вся эта столь напряженная жизнь римского эпикуреизма находилась под влиянием текстов Филодема. Филодем написал целый ряд трактатов по отдельным вопросам морали, как раз касательно тем, где речь идет о власти и управлении собой, об обхождении с истиной и т. д. У него вы найдете трактат о гневе, трактат о лести, о тщеславии (хвастовстве — huperêphania). И вот перед вами «Peri parrhêsias» — трактат о свободе говорения. В этом трактате о свободе говорения есть довольно важные места и множество пробелов. Он был опубликован в Германии,[34] а не во Франции, хотя вроде бы г-н Адо собирается

его издать и откомментировать. Поскольку текст труден, должен известить вас, что я опираюсь в основном на интересный комментарий, выполненный одним итальянским автором — Джиганте. Этот комментарий опубликован в итоговом сборнике конгресса ассоциации Будэ, посвященного эпикуреизму. Конгресс состоялся в 1968 году, и Джиганте подготовил подробный анализ «Peri parrhêsias». И вот что примерно, с трудом продираясь сквозь текст с помощью комментария Джиганте, можно сказать по этому поводу.

Тезис Джиганте таков. Он гласит: parrhêsia представлена Филодемом как tekhnê. И Джиганте сразу уточняет: заметьте себе, что в тексте Филодема не упоминается термин tekhnê. И все же, говорит он, есть тут что-то такое, что заставляет думать, что Филодем говорит именно об искусстве (tekhnê). Дело в том, что в одном неполном фрагменте есть выражение stokhazomenos. Филодем говорит об этом очень точно: «Мудрый человек и философ прибегает к свободе говорения (parrhêsia) там, где в рассуждении он использует правдоподобные, а не строгие аргументы».[35] Вам известно это старое, традиционное, начиная по меньшей мере с Аристотеля, противопоставление двух видов искусств: искусств предположительных и искусств методических. Предположительное искусство — как раз такое, которое использует всего лишь вероятные или правдоподобные аргументы, и это дает тому, кто ими пользуется, возможность не следовать правилу, и какому-то одному правилу, но пытаться достичь правдоподобной истины с помощью целого ряда аргументов, не придерживаясь какого-то одного строгого порядка; тогда как всякое методическое (methodikos) искусство подразумевает, прежде всего, что в итоге мы придем к истине достоверной и выверенной, полученной на единственно возможном пути к ней. Можно, стало быть, предположить, что использование слова stokhazomenos (глагола предполагать)[36] указывает на существование некоего искусства или на оппозицию между искусством предположительным и методическим.[37] Это предположительное искусство так или иначе покоится, согласно Филодему, на том, что во внимание принимается... что именно? — Именно kairos, обстоятельства.[38] И тут опять мы видим его верность урокам Аристотеля. Для Аристотеля предположительное искусство также зиждется на том, что

во внимание принимается kairos. И, говорит Филодем, надо и в самом деле быть очень осторожным, когда ты обращаешься к ученикам. Нужно по возможности откладывать свое выступление перед ними. Но все же не слишком. Надо выбрать самый подходящий момент. Надо также принять в расчет душевное состояние того, к кому обращаешься, нельзя заставлять юношей страдать, слишком строго отчитывая их на публике. Можно также делать так (и, пожалуй, это наилучший способ), чтобы все заканчивалось всеобщим удовольствием и весельем (hilarôs).[39] И вот в этом, в умении воспользоваться случаем, parrhêsia Филодема напоминает искусство или практику мореплавания, а также врачебную практику. И он, кстати, подчеркивает это сходство между философской parrhêsia и врачебной практикой. Parrhêsia, говорит он, это помощь (boêtheia: вы помните, нам встречалось уже это понятие[40]), это therapeia, терапия. Parrhêsia должна обеспечить должный уход. Sophos — это хороший врач.[41] Наконец, в этих отрывках из Филодема мы встречаем некий элемент, который представляет собой нечто новое по сравнению со всем тем, о чем я только что говорил, и который уже давал о себе знать в отрицательном определении parrhêsia, противопоставляемой как лести, так и риторике. Вот он, этот новый, позитивный и важный элемент. Он содержится в 25-м фрагменте Филодема. И перевести это можно так: с помощью свободы говорения (parrhêsia) мы побуждаем, усиливаем, так сказать, поощряем взаимную благожелательность (eunoia) учеников благодаря тому, что они поговорили свободно.[42] Мне кажется, что этот текст содержит нечто важное. Пожалуй, это то, на чем вообще держится parrhêsia (свобода говорения). Посудите сами, речь идет о свободе говорения, побуждающей учеников к тому или к этому. Дело, конечно, идет о свободе говорения, о parrhêsia учителя, который должен воздействовать на своих учеников, побуждать их к чему-то, усиливать что-то. Но развивать и усиливать что? Благожелательность одних по отношению к другим, благодаря тому обстоятельству, что говорят они свободно. То есть благодаря тому, что сами ученики поговорили свободно, их взаимное расположение одних к другим оказывается обеспеченным и возросшим. Есть, стало быть, в этом тексте указание на переход от parrhêsia учителя к parrhêsia самих учеников. Практика свободного го-

ворения со стороны учителя должна быть такой, чтобы она была стимулом, опорой и поводом к тому, чтобы ученики сами обретали возможность, право и обязанность говорить свободно. А свободное говорение учеников усилит зарождающуюся между ними приязнь или даже дружбу. Есть, стало быть, в этом тексте два важных момента: передача parrhêsia от учителя к ученику и, конечно, значение, традиционно приписываемое дружбе в эпикурейской среде, питаемым друг к другу дружеским чувствам, ибо для эпикурейских кружков это некоторый принцип (кстати, и Филодем напоминает о нем открыто): ученики должны стоять друг за друга, рассчитывать на помощь друга в спасении (to di'allêlôn sôzesthai).[43]

Я думаю, что, сильно обобщая, игру parrhêsia можно было бы представить следующим образом: в кружке эпикурейцев место руководителя, того, кого называют kathêgêtês или kathêgoumenos, это не имеет значения, жестко фиксировано: руководитель — важная персона, центр эпикурейского кружка.[44] Он — главный по тому простому соображению, что наследует это место, оно переходит напрямую от человека к человеку, и цепочка восходит к самому Эпикуру. В династии эпикурейских начальников прямое восхождение к Эпикуру через передачу живого примера, через личный контакт, совершенно необходимо, оно-то и обеспечивает особое положение kathêgêtês (руководящего). Кроме того, для позиции этого kathêgoumenos, этого учителя, характерно то, что благодаря авторитету, переданному ему посредством живых примеров от самого Эпикура, он может говорить. Он может говорить, и он будет говорить истину — ту, что как раз и принадлежит учителю, с которым у него установилась опосредованная связь, связь опосредованная, но установившаяся через ряд прямых контактов. Его речь, стало быть, по существу, будет речью истины, и он представит ее в чистом виде, без каких-либо добавлений. И как раз parrhêsia его собственной речи позволит ученику услышать речь того первого учителя, речь Эпикура. Но, также, наряду с этой, так сказать, вертикальной трансляцией, обеспечивающей особенное место учителя в историческом ряду, восходящем к Эпикуру и обусловливающем его безоговорочный авторитет среди всех учеников, в группе имеется целый ряд горизонтальных связей, весьма интенсивных,

прочных, устойчивых, являющихся дружескими связями и служащих взаимному спасению. Эта двойная структура — вертикальная и горизонтальная — и обеспечивает функционирование parrhêsia. Конечно, она исходит от учителя, который имеет право говорить и, кстати, не может говорить ничего, кроме истины, как пребывающий в прямом контакте со словом Эпикура. Но происходит некоторое оборачивание этой parrhêsia, ее смещение: она становится практикой и способом общения учеников между собой. И в самом деле, как о том говорится в некоторых текстах (чаще, кстати, намеками и в очень общем виде), в эпикурейских кружках для тех, кто считался учениками, существовала обязанность собираться вместе вокруг kathêgoumenos, а, кроме того, разговаривать: говорить, что они думают, что у них на душе, говорить о совершенных ошибках, о слабостях, которые они еще чувствуют в себе или к которым предрасположены. И похоже на то, что вот так, впервые, вполне явным образом в рамках античной греко-римской практики себя мы сталкиваемся с практикой исповеди. Практикой исповеди, которая представляет собой что-то совсем другое в сравнении с ритуальными, религиозными практиками, когда, совершив мелкую кражу, правонарушение или преступление, надо было идти в храм поставить стелу, или сделать приношение, признавая себя тем самым виновным в совершенном поступке. Нет, теперь это что-то совсем другое, это разговоры, развернутая и регламентированная практика объяснения, когда ответом ученика на parrhêsia учительской истины будет его собственная parrhêsia, откровенность, душевная и сердечная открытость в общении, необходимая для его спасения и одновременно пробуждающая в других не неприязнь, желание оттолкнуть или попрекнуть, но eunoia, благожелательность, и тем самым помогающая всем остальным, всем членам кружка, также обрести спасение. Перед нами совершенно особенное явление, логика или механизм которого, на мой взгляд, очень просто и очень наглядно восстанавливается, исходя из той же самой практики, того же искусства parrhêsia. Но это будет, думаю, вы в этом убедитесь, уникальный феномен. Во всяком случае, именно в этих эпикурейских кружках зарождается что-то такое, что потом будет преобразовано христианством. Тут можно думать только о первой форме, никоим

образом не предвосхищая исторических путей ее преобразования в другую форму. Здесь, как мне кажется, мы впервые имеем дело с обязанностью, с которой снова встретимся в христианстве: а именно на слово истины, которое учит меня истине и, значит, помогает спастись, на это слово я должен — меня к тому побуждают, призывают, обязывают — отвечать истинной речью (par un discours de vérité), в которой я раскрываю перед другим, другими истину моей собственной души. Такова эпикурейская parrhêsia. А дальше мы поговорим о parrhêsia у Галена и о parrhêsia (libertas) у Сенеки.

Примечания

[1] О Филодеме см. лекцию от 27 января, первый час. Надо напомнить, что по поводу этого спора первым высказался Платон в «Горгии» (Платон отказывал риторике в праве именоваться tekhnê, полагая ее лишь вульгарным знанием-умением) и в «Федре» (где риторика, чтобы стать подлинной наукой, должна была сделаться философией), и что этот конфликт вновь разгорелся во времена второй софистики, когда риторика твердо заявила о своей самостоятельности и потребовала развода с философией, сведенной к пустой забаве (см. ту же лекцию, второй час).

[2] «Временем после пятидесятого года мы должны датировать другое крупное произведение, посвященное систематизации моральных понятий, которому Филодем дал название „О пороках и противостоящих им добродетелях [...]" Это произведение состояло по меньшей мере из двух книг: в большинстве случаев темой была лесть: Peri kolakeias [...]. Разные книги „О лести" равно осуждают характерные черты этого порока и, главное, могут ставить целью определение правильного отношения к нему со стороны эпикурейского мудреца» (*Gigante M.* La Bibliothèque de Philodème et l'épicureisme romain, op. cit., p. 59).

[3] *Plutarque.* Comment distinguer le flatteur de l'ami (Как отличить льстеца от друга) // Oeuvres morales, t. 1—2, trad. A. Philippon, éd. citée.

[4] *Rabbow P.* Antique Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht, I. Die Therapie des Zorns. Leipzig, Teubner, 1914.

[5] *Plutarque.* Du contrôle de la colère (Об обуздании гнева) / trad. J. Dumortier & J.Defradas, éd. citée.

[6] «Согласно компиляторам Юстиниана, собственник имеет plena potestas на вещь (I., 2, 4, 4). Утверждение принципа абсолютной влас-

ти, которому предстоит особенная судьба. В средние века юридическая наука возрождается и развивается. Комментаторы приводят безобидное место из Дигесты, придавая ему вид некой формулы, которая будет иметь успех: собственность — это jus utendi et abutendi (D., 5, 3, 25, 11: re sua abuti putant)» (*Ourliac P. & Malafosse J. de*. Droit romain et Ancien Droit. Paris, PUF, 1961, p. 58).

[7] Предисловие к четвертой книге «О природе» // Oeuvres complètes de Sénèques le philosophe, éd. citée, p. 455—459 (*Луций Анней Сенека*. Философские трактаты. Цит., с. 278—283). Об этом тексте см.: Le Sousi de soi, op. cit., p. 108—109.

[8] Эта четвертая книга называется «О Ниле».

[9] «Ты пишешь, добрейший мой Луцилий, что от души наслаждаешься Сицилией и прокураторской должностью (officium procurationis otiosae), оставляющей много свободного времени; и будешь наслаждаться, если и впредь решишь держаться в должных границах, не превращая простое управление в верховную власть (si continere id intra fines suos volueris, nec efficere imperium, quod est procuratio)» (Préface ou quatrième livre de Questions naturelles, p. 455 (*Сенека*. Философские трактаты. Цит. С. 278—279)).

[10] «А ты наедине с собой чувствуешь себя превосходно» (id., 455—456 (с. 279)).

[11] «Это удается немногим, и неудивительно: по отношению к себе мы самодурные деспоты и сами себе в тягость; страдаем то от любви к себе, то от отвращения; бедный наш дух раздуваем спесью, раздираем алчностью; то изнуряем похотью, то разъедаем суетностью; а хуже всего то, что мы никогда не остаемся одни» (id., p. 456 (с. 279)).

[12] Ср. знаменитый пассаж из «Горгия» (463a) насчет риторики: «Послушай, Горгий, сдается мне, что риторика — занятие чуждое искусству, но для нее надо обладать воображением, отвагой и, конечно, быть ловким в общении. Общее имя для этого рода занятий, на мой взгляд, лесть (kolakeian)» (*Platon*. Oeuvres complètes, t. III—2 / trad. L.Bodin & A.Croiset, éd. citée, p. 131). Впрочем, в «Федре», 240b, дается очень негативное описание лести.

[13] «Нужно, чтобы тот, кто советует, не был ни богатым, ни занимал бы важного положения (*Galien*. Traité des passions de l'âme et de ses erreurs / trad. R. Van der Elst. Paris, Delagrave, 1914, chap. III, p. 76).

[14] Ср. лекцию от 3 февраля, второй час.

[15] Ср. суждение П.Вейна: «Когда законность не обеспечена, остается лишь набивать себе цену, демонстрируя лояльность; культ личности и лесть этим и были: одновременно условием монархического стиля и непременной обязанностью под страхом быть заподозренным в заговоре» («Préface» à: *Sénèque*. Entretiens, Lettres à Lucilius, éd. citée, p. XI).

[16] «Определим риторику как способность (dunamis) находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета». (*Aristote.* Rhètorique, t. I, livre 1, 1355b / trad. M. Dufour. Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 76 (Античные риторики. М., 1978. С. 19)).

[17] «Athênaios de logôn dunamin prosagoreuei tên rhêtorikên stokhazomenên tês tôn akouontôn peithous» (cité par *Sextus Empiricus*. Adversus Mathematicos, II, 62 // Sexti Empirici Opera, vol. III. Leipzig, Teubner, 1954, p. 787).

[18] Фуко ссылается здесь на главу XII («Si la rhétorique est un art» «Является ли риторика искусством») II книги De l'Institution oratoire, t. II / trad. J.Cousin, éd. citée, p. 89—100).

[19] «Существует большая разница между тем, чтобы самому иметь какое-то мнение и пытаться внушить его другим» (id., chap. XII, 9,19, p. 93).

[20] Ср.: Id., livre II, passim.

[21] В своем «Peri rhêtorikês» Филодем, «питая традиционную для эпикурейцев враждебность по отношению к риторике, единственно признает за „софистической риторикой", т. е. той, что учит составлению не политических или юридических речей, статус tekhnê, структурированного знания» (*Lévy C.* Les Philosophes ellénistiques. Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 38); см. также на этот счет замечания Джиганте в: La Bibliothèque de Philodeme.., p. 49—51.

[22] Institution oratoire, t. II, livre II, chap. XVII,3 (p. 90).

[23] «Что до меня — и я говорю это не без оснований, — то я думаю, что материей для риторики служат все темы, за которые она берется». («Quelle est la matière de l'éloquence» («Какова материя красноречия») id., chap. XXI,4, p. 106).

[24] Id., chap. II «Moralité et devoirs du précepteur» («Нравственность и обязанности наставника») p. 29—33.

[25] Id., chap. II, 3—8 (p. 30—31).

[26] Id., chap. II,8 (p. 31).

[27] Впервые эта метафора встречается у Аристофана, когда он говорит о Перикле-ораторе (Acharniens, vers 530). Квинтилиан пользуется ею неоднократно (например, см.: Institution oratoire, t. VIII, chap. XII, 10, 24 и 65).

[28] См. лекцию от 27 января, первый час.

[29] См. ту же лекцию, второй час.

[30] Соглашаясь с Джиганте, можно датировать этот трактат, входящий в более обширное сочинение, посвященное разным образам жизни (Peri êthôn kai biôn), сороковыми годами до нашей эры. Историческую справку о «Peri parrhêsias» см.: *Джиганте.* La Bibliothèque de Philodème.., p. 41—47.

[31] Предполагают, основываясь на указании из «Трактата о страстях души»... (éd. citée, p. 98), что Гален написал это произведение к пятидесяти годам, что, если принять 131 год за год его рождения, указывает на 180 год.

[32] Согласно хронологической таблице П. Грималя, в его книге «Сенека» (op. cit., p. 45) 75-е письмо надо датировать весной 64 года до Р. Х.

[33] Ср. лекцию от 27 января, первый час (Цицерон дает карикатурное изображение этой истории, в которой греческая утонченность сталкивается с грубостью римского консула; см.: Contre Pison // *Cicéron*. Discours, t. XVI—1, XXVIII—XIX / trad. P.Grimal. Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 135—137).

[34] *Philodêmos*. Peri parrhêsias, éd. A. Olivieri. Leipzig, Teubner, 1914.

[35] Фрагмент I из «Peri parrhêsias» éd. citée, p. 3 (перевод фрагмента — Джиганте в: Association Guillaume Bude, Actes du VIII-e congrès (1968), op. cit., p. 202).

[36] На самом деле stokhazesthai поначалу отсылает к точному нацеливанию (в случае стрельбы по мишени) и лишь потом разделяет смысл предположения вместе с глаголом tekmairesthai (см.: M.Detienne dans Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs. Paris, Flammarrion, 1974, p. 292—305).

[37] Разграничение между точными науками и предположительными искусствами, причем к последним относятся и искусство кормчего, и врачевание, было впервые со всей тщательностью проведено в «Медицине древних» Гиппократа: «Надо иметь в виду некую меру (dei gar metrou tinos stokhazesthai). Но что касается самих мер, числа или веса, относительно которых узнавалось бы точное количество, нам не найти никакой другой, за исключением чувствительности тела; так что требуется суровый труд овладения довольно точной наукой ради того, чтобы не допустить малой ошибки здесь или там; что до меня, я без устали хвалил бы врача, который только и совершает, что несерьезные ошибки, но с абсолютной верностью суждения редко имеешь дело. На самом деле чаще всего с врачами происходит то же, что и с плохими кормчими. Так что те, кто ведет судно в штиль, если ошибаются, то ошибка не видна, но если они попали в бурю, и ветер несет их в другую сторону, тогда всякий увидит своими глазами, что это из-за их неопытности и глупости корабль идет ко дну» (trad. A.-J. Festugière, éd. citée, p. 7—8). О вероятностном искусстве, в частности у Платона, см. подробное примечание Фестюжьера (id., p. 41—42 N 41). Заметим, однако, что Платон противопоставляет точное и предположительное знание с тем, чтобы осудить стохастическое познание. Напротив, у Аристотеля (которому важно «взглянуть» — ср.: eustokhia) эта форма практическо-

го познания признается составной частью благоразумия (phronêsis): все, что стохастическое искусство теряет в доказательной необходимости (во вневременности науки), оно с лихвой возмещает тем, что оказывается кстати (kairos).

[38] См. перевод Джиганте в: Actes du VIII-e congrès.., p. 206—207.

[39] Id., p. 211—214 (фрагмент 61 из «Peri parrhêsias», éd. A.Olivieri, p. 29).

[40] См. разбор понятия речь-опора (logos boêthos) в лекции от 24 февраля, второй час.

[41] См. перевод Джиганте в: Actes du VIII-e congrès.., p. 209—211 (фрагмент 44 из «Peri parrhêsias», ed. A. Olivieri, p. 21).

[42] См. перевод Джиганте, p. 206 (фрагмент 25 из «Peri parrhêsias» p. 13).

[43] См. перевод Джиганте, p. 212 (фрагмент 36 из «Peri parrhêsias») Отрывок воспроизведен в Le Souci de soi, p. 67.

[44] См. перевод Джиганте, p. 214—217.

Лекция от 10 марта 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Продолжение разбора parrhêsia: трактат Галена «О страстях души». — Особенности libertas, согласно Сенеке: неприятие выспренного вульгарного красноречия; ясность и строгость; подключение полезных речей; искусство предположения. — Структура libertas: совершенная передача мысли и ангажированность субъекта в собственную речь. — Педагогика и психагогика: взаимоотношения и эволюция в греко-римской философии и в христианстве.

— *У нас еще две лекции*?[1]

— Да, это так.

— *Вы ограничены церковными праздниками…*

— А, да, совершенно верно, Рождеством и Пасхой.[2]

Сначала я хотел бы обратиться к вам… не то чтобы с деловым предложением, но с вопросом. У меня такое впечатление, что часть из вас записывают мои лекции на магнитофон. Прекрасно, это входит в основные права. Здесь лекции открыты для всех. Просто вам могло показаться, что все мои лекции существуют в письменном виде. Однако таковых гораздо меньше, чем можно было подумать: у меня нет ни текстов, ни даже

магнитофонных записей. Дело, однако, в том, что они мне нужны. И если среди вас найдется кто-нибудь, у кого есть такие записи, или кто-нибудь, кто знает, у кого они есть, будь то на ленте — где-то тут должен быть мсье Лагранж[3] — или бумаге, и вы будете столь любезны, что скажете мне об этом, я буду весьма обязан. Речь идет, прежде всего, о последних четырех или пяти годах. Я постараюсь быстрее закончить, и, возможно, у вас появятся вопросы.

Итак, текст Галена, — мы, стало быть, совершаем некий скачок во времени и оказываемся в конце II века. Гален пишет свой знаменитый трактат, «Трактат о страстях», точнее, «О врачевании страстей».[4] И прямо на первых же его страницах (в отличие от того, что мы видели у Филодема) перед вами вовсе не «теория» parrhêsia, но ряд материалов, которые — вполне в духе жанра рассказов и донесений, думаю, не лишенных интереса — показывают, чем должно быть свободное говорение. Гален убежден, что никак невозможно излечиться, не зная, от чего именно надо лечиться. Конечно же, врачебная наука, а скорее, врачебная tekhnê должна знать, с какой болезнью она имеет дело. Это само собой разумеется. И вот в трактате «О врачевании страстей» Гален объясняет, что речь в нем идет о лечении (терапевтике, врачевании) не болезней, но страстей и ошибок. И, говорит он, если обыкновенно больные, не очень-то зная, чем они больны, действительно страдают или испытывают недомогание от болезни и потому все же идут к врачу, то, напротив, в случае страстей и ошибок люди пребывают в гораздо большем ослеплении. Потому что, говорит он, человек всегда слишком любит себя самого (это та самая amor sui, о которой мы только что говорили в связи с «Изысканиями о природе» Сенеки[5]), чтобы не строить насчет себя иллюзий. И то, что человек непременно будет строить иллюзии на свой счет, мешает ему быть собственным лекарем, каковым он может пожелать выступить. Это говорит о том, что не нам дано выносить окончательное суждение о самих себе, другие должны это сделать. Отсюда нужда в чьей-нибудь помощи при исцелении от страстей и ошибок прежде всего из-за этой самой любви к себе, вводящей нас в заблуждение, при том, однако, условии, что этот кто-то не будет по отношению к нам — тем, кто к нему обращается, — ни слишком снисходителен, ни

враждебен; мы вскоре вернемся к этой теме, сейчас же я просто следую тексту.[6] Этого кого-то, в ком мы, безусловно, нуждаемся для исцеления, потому что слишком любим себя, и который не должен ни давать нам поблажки, ни быть враждебным, — где его взять, как выбрать? Нужно, говорит Гален, быть внимательным. Надо быть начеку, и, как прослышишь о каком-нибудь уважаемом человеке, о котором известно, что он — не льстец, так и обращайся к нему.[7] Обращайся к нему или, вернее, еще до того, как к нему обратишься, постарайся как-то убедиться, как следует удостовериться в том, что он — не льстец. Посмотри, каков он в жизни, часто ли ходит к влиятельным и богатым, как ведет себя с теми, к кому он ходит и от кого зависит. И только когда по его поступкам и поведению ты действительно убедишься в том, что он — не льстец, вот тогда и обращайся к нему. Ты, стало быть, имеешь дело с незнакомым человеком, точнее, с тем, о ком узнал ты сам и узнал только, что он — не льстец. Ты убедился, что он не льстец. И ты к нему обращаешься. Как сделать это, как должны разворачиваться события? Поначалу надо завязать беседу, поговорить с ним один на один, и в ходе беседы задать свой первый вопрос, который, однако, уже предполагает доверие: не заметил ли он в твоем поведении, в твоей манере разговаривать и т. д. следов, знаков, признаков какой-нибудь страсти, которая может овладеть тобой? И вот тут дело может принять тот или иной оборот. Он, конечно, может сказать, что да, заметил. И тогда начинается лечение, т. е. ты испрашиваешь у него совета, как исцелиться от страсти. Предположим, однако, обратное, что на твой вопрос он ответил, что во время этой первой беседы не заметил в тебе следов какой-либо страсти. Что ж, говорит Гален, надо погодить праздновать победу, считать, что страсти и впрямь нет и, стало быть, нет и нужды в наставнике для исцеления от нее. Ибо, говорит [Гален], возможно, ему [наставнику] не хватило времени заметить в тебе страсти, а может статься, что он не хочет тобой заниматься или боится, что ты на него обидишься, если он скажет, что тобой владеет та или другая страсть. Надо, следовательно, проявить настойчивость, упорство, продолжать спрашивать, добиваться, чтобы он ответил как-то иначе, не просто: нет, мол, у тебя страстей. Возможно, придется прибегнуть к чьему-либо посредничеству, чтобы выяснить, не

объясняется ли его ответ тем, что этому человеку, о котором известно, что он — не льстец, просто неинтересно быть твоим наставником. Предположим теперь, чтобы вместо того, чтобы сказать: у вас вовсе нет страстей, тот, к кому мы обратились, станет упрекать нас в чем-либо и, на наш взгляд, без достаточных на то оснований. И в этом случае также не следует отворачиваться [от наставника], говоря себе: я к нему — за советом, а он твердит о каких-то страстях, которых, я точно знаю, у меня нет. Надо прежде всего напомнить себе о том, что он всегда может оказаться прав, и что так или иначе упрек — упрек мне, тому, кто не замечает в себе этой страсти, — хороший повод быть с собой построже и повнимательнее присматриваться к себе самому. Наконец, предположим, что после этого первого испытания, после первых упреков, по-видимому необоснованных, но побудивших человека строже присмотреться к себе, предположим, что мы все-таки пришли к убеждению, уверились в том, что сделанный наставником упрек несправедлив. И даже предположим, что наставник продолжает в ходе лечения укорять нас в чем-то и при этом явно несправедливо. Замечательно, — говорит Гален в довольно любопытном пассаже, — мы должны быть ему за это признательны. Нужно быть ему за это признательным, ибо нас испытывают, мы упражняемся в том, как надо обходиться с несправедливостью, а коль скоро с несправедливостью мы сталкиваемся на каждом шагу, насущно необходимо готовиться к этому, уметь противостоять ей, вооружаться против нее. Несправедливость наставника оборачивается положительным опытом для руководимого — забавный, неожиданный вывод, насколько я знаю, он не встречается в других текстах того же жанра этой эпохи, но зато он будет перенесен в христианскую духовность и получит в ней всестороннее развитие.[8]

Я остановился на этом отрывке из Галена, на первых страницах «Трактата о страстях», по следующим соображениям. Во-первых, как вы могли убедиться, необходимость иметь наставника является в некотором смысле структурной необходимостью. Без чужой помощи ничего не получится. И Гален говорит об этом вполне определенно: «Все, кто положился на другого в оценке собственных достоинств, как я убедился, редко обманывались, а все те, кто высоко себя оценил, не доверяя

суждению других, они, как я видел, часто оступались и попадали в ловушку».[9] Следовательно, нужда в наставничестве возникает не в связи с какими-то обстоятельствами или серьезностью того или иного случая. Каждый человек, желающий в жизни вести себя должным образом, нуждается в наставнике. Это та самая тема, с которой вы позже встретитесь в христианстве и которой посвящено столько комментариев, отталкивающихся от библейского: те, от кого отвернулся наставник, «поблекли как лист».[10]

Во-вторых, вы видите в этом тексте нечто примечательное: дело в том, что Гален, — а он — врач и откровенно применяет к душе ряд медицинских понятий и терминов, в том числе такое фундаментальное понятие, как pathos, часто уподобляя психическое телесному, врачевание души — врачеванию тела, — так вот, нигде он не рассматривает того, кому себя вверяют, как специалиста по душе. Никакой он не специалист по душе; все, что требуется от наставника, так это ряд моральных качеств. И самую сердцевину этой морали составляют две вещи. Первое: откровенность (parrhêsia), практикование свободы говорения. Именно это — главное. Надо проверить, как у наставника обстоят дела со свободой говорения. В христианстве нам встретится то же требование, но в перевернутом виде, когда, наоборот, уже наставник должен убеждаться в откровенности того, кто говорит о себе, и в том, что он говорит правду;[11] здесь же именно руководимый должен проверять наставника на предмет свободы говорения. Второе: наставник должен обладать качеством, на которое указывает короткий пассаж, где Гален говорит, что предпочтение надо отдавать человеку пожившему, такому, жизнь которого была бы залогом и подтверждением того, что он — добрый человек.[12] И наконец, третье — это интересно, поскольку, на мой взгляд, представляет собой нечто особенное в сравнении с тем, что говорится на ту же тему в эту эпоху, — наставника выбирают не из круга знакомых. И в то время как у Платона основу наставничества составляла, конечно же, влюбленность, в то время как у большинства авторов имперской эпохи, у Сенеки в частности, отношения наставничества вписывались в рамки уже прочно установившихся дружеских, уважительных отношений, сложившихся социальных связей (у Сенеки его наставления Луци-

лию вполне укладываются в рамки уже существующих отношений), [у Галена], хотя никаких развернутых теоретических соображений на этот счет у него нет (но достаточно следовать за текстом), совершенно недвусмысленно говорится о том, что будущего наставника нельзя выбирать из знакомых. Надо, чтобы с ним не было никаких установившихся отношений или чтобы их было как можно меньше, чтобы они не давали повода ни к излишней мягкости, ни к суровости. И непременное условие, столь очевидное в большинстве других сочинений, — дружба — здесь перечеркнуто. Перед нами, стало быть, человек, наставник, который и не специалист по душе и тем более не друг. Это кто-то беспристрастный, посторонний тому, кому придется быть объектом для его глаза и мишенью для его языка. Он на вас смотрит, он за вами наблюдает и заключает о наличии той или иной страсти. Прекрасно. Потом он заговорит и будет говорить свободно, обращаясь к вам из своей parrhêsia. И вот так, из этой внешней и нейтральной точки, той точки, откуда на вас направлен взгляд и откуда к вам идет речь, и будет осуществляться наставничество. Вот что хотел я сказать вам по поводу текста Галена.

Теперь третий пункт. Текст Сенеки. По правде говоря, во многих письмах к Луцилию <...> вы найдете явные или скрытые признаки libertas.* Ясно, что для Сенеки, в отличие от того, что мы, несомненно, имеем у Филодема, libertas — не техника, не искусство. У него нет [на этот счет] теории или систематического изложения, но есть ряд элементов, превосходно согласующихся между собой. Например, вы их обнаружите в 40, 38, 29 и 75-м письмах. Поговорим сначала о первых, прежде чем переходить к разбору 75-го письма. В письме [40] — и то же самое повторяется во многих других текстах — Сенека очень отчетливо противопоставляет то, какими должны быть подлинные отношения, подлинная связь, возникающая между наставником и руководимым, той речи, которая строится в согласии с общепринятыми представлениями о красноречии, когда некто, обращаясь к толпе, говорит вдохновенно и страстно. Совершенно ясно, очевидно и разумеется само собой, что Сенека имеет в виду популярных ораторов, киников по боль-

* Восстановлено по рукописи.

шей части, или киников-стоиков, игравших столь важную роль в различных формах проповеди, коллективного наставничества и т. п., именно в этот период широко распространившихся в античном мире. Вопреки этому коллективному наставничеству и вульгарному морализаторству, Сенека подчеркивает особенное значение и богатство того, чем может быть, чем должно быть индивидуальное отношение человека к человеку, образованного человека к образованному человеку. Какова, в сущности, цель вульгарного красноречия? Прежде всего попытаться завлечь слушателей с помощью эмоциональной встряски, не особо рассчитывая на их способность судить. И для получения этих сильных переживаний вульгарному красноречию нет нужды держаться логического порядка вещей и истины. Оно ограничивается рядом актерских приемов и представляет собой что-то вроде театрального действа. Вульгарное красноречие, следовательно, как бы мы выразились сейчас, не пересекается с истиной (ne passe pas par le rapport de vérité). Оно воздействует на эмоции, пробуждает аффекты, а такое воздействие не может быть длительным и глубоким.[14] Подобным речам Сенека противопоставляет то, чем должно быть дискурсивное, спокойное и продуктивное общение двух людей, разговаривающих с глазу на глаз. Такое общение, говорит он, это речь (oratio) «quae veritati dat operam», цель которой — истина.[15] И раз эта речь освобождает место истине, она, говорит он, должна быть simplex, простой, безыскусной, т. е. прозрачной. Пусть в ней говорится лишь то, что имеешь сказать, пусть не будет попыток как-то ее разодеть, приукрасить и, значит, исказить сказанное то ли обилием украшений, то ли неумеренной театральностью. Простой должна она быть, прозрачной, как чистая вода, ведь она должна нести истину. Но в то же время она должна быть composite,* следовать неким правилам. Но не правилам драматического искусства, которым следует вульгарное красноречие, улавливающее настроения толпы, ее состав диктуется истиной, которую желают сказать. И только будучи такой речью, одновременно прозрачной для истины и упорядоченной той же истиной, эта обращенная к другому речь может осесть в душе того, к кому она обращена: de-

---

* «Сложной», «составленной, скомпонованной» (*лат.*) — *Прим. перев.*

scendere in nos debet.[16] Она должна осесть у нас в душе благодаря своей простоте и своему продуманному составу. Таково содержание письма [40]. В [38] письме он также говорит о разнице между расхожим красноречием, которое прибегает к грубым средствам убеждения, тогда как подлинное учительство и помощь советом обходятся без грубостей; наставник бросает в душу ученика крошечные семена, они едва заметны, но прорастут или помогут прорасти тем семенам мудрости, что посеяла в нас природа (семена, начатки разума[17]). Что естественно подразумевает особое внимание к индивиду, к состоянию, в котором он находится. Ведь нельзя, чтобы семена пропали, нельзя дать им засохнуть.[18] Надо, стало быть, приспосабливаться к тому, к кому обращаешься, ждать подходящего времени для посева. О том же в 29-м письме.[19]

И теперь 75-е письмо, которое мне кажется (и с достаточными на то основаниями, не премину сказать об этом еще раз) совершенным описанием того, что такое libertas, греческая parrhêsia. Вот что в нем говорится: «Ты пеняешь мне за то, что письма мои не так тщательно написаны. Но кто же говорит тщательно, кроме тех, кто хочет говорить напыщенно? Какой была бы моя речь (inlaboratus et facilis), если бы мы вместе сидели или гуляли, — такими же необработанными и непринужденными пусть будут и мои письма, в которых я не хочу никакой изысканности, никакой нарочитости. Будь это возможно, я предпочел бы без слов прямо показать тебе все, что я чувствую* [я вернусь к этому важному высказыванию. — *М. Ф.*] Даже и споря, я бы не топал ногой, не указывал бы рукой, не повышал бы голоса, — все это я оставил бы ораторам, довольствуясь тем, что донес бы до тебя свои чувства, не приукрасив их и не унизив. Одно только я хочу тебе доказать: что́ я говорю, то и чувствую, и не только чувствую, но и люблю. Детей целуют иначе, чем любовницу; но и в такой ласке, чистой и скромной, ясно видно чувство.

Нет, я, право же, не хочу, чтобы сказанное о таких важных вещах было постным и сухим; философия не отвергает дарованья, не нужно только слишком уж трудиться над словом. Пусть

---

* Везде в этом отрывке, где в русском переводе С. А. Ошерова стоит «чувствовать», во французском — penser — «думать». — *Прим. перев.*

будет нашей высшей целью одно*: говорить, как чувствуем, и жить, как говорим. Тот исполнил свое обещание, кто одинаков, слушаешь ли ты его или смотришь. Мы увидим, каков он, велик ли он, если только он един. Пусть наши слова приносят не удовольствие, а пользу. А если украшения красноречия даются без хлопот, если они под рукой и сто́ят немного, пусть будут и они, но лишь сопутствуя вещам более прекрасным. Пусть красноречие прежде показывает их, чем себя. Все прочие науки совершенствуют дарованье, здесь же дело идет о душе. Больной ищет не того врача, что красно говорит. А кто встретит такого, что и лечить умеет, и изящно рассуждает о необходимых средствах лечения, тот, конечно, будет доволен. Но и напав на врача, к тому же еще красноречивого, не с чем себя поздравлять [больному. — *М. Ф.*]: это все равно, как если опытный кормчий окажется красавцем. Зачем ты щекочешь мне уши? Зачем развлекаешь меня? Не в этом дело! Меня нужно прижигать, резать, отлучать от пищи! Для этого тебя позвали».[20]

Полагаю, в этом — довольно длинном — отрывке вы заметили многое из того, что вам уже знакомо. Прежде всего вы, должно быть, обратили внимание на то, что говорится о вульгарном красноречии и о предпочтении, отдаваемом письмам, которые один человек посылает другому человеку и которые по этой причине — как устанавливающие личные взаимоотношения — должны отличаться непринужденностью, не быть нарочитыми, т.е. собеседники должны принимать в расчет друг друга. Это, говорит он, одно и то же. И в других текстах он говорит: было бы гораздо лучше, если бы вместо того, чтобы посылать друг другу письма, мы могли бы просто поговорить, то ли спокойно сидя, то ли прогуливаясь вместе.[21] Такая частная беседа с глазу на глаз, живое непосредственное общение, очевидно, является наилучшей формой, идеальной формой для духовного руководства. Кроме того, вы также могли отметить в тексте письма то, о чем я уже говорил, — особенное отношение к риторике. Он не говорит, как сказано в переводе: «Вот главное в нашей риторике». Он вообще не употребляет этого слова,

---

* Поскольку во французском переводе здесь сказано: «Вот главное в нашей риторике...», Фуко считает нужным заметить: «Это добавление переводчика; haec sit propositi nostri summa, скорее, надо перевести как «главное, что я утверждаю, что хочу сказать». — *Прим. перев.*

чтобы обозначить то, чем занимается. Однако он говорит: почему бы и не украсить речь, это может принести пользу. Какой смысл лишать себя удовольствия, которое получаешь, когда слушаешь красивую речь. В этом даже можно усмотреть что-то полезное; если красноречие дается само собой и обходится недорого, оно помогает раскрывать как обстоят дела. Итак, тактическое использование риторики, но никак не беспрекословное, неограниченное, полное подчинение ее правилам. И наконец, вы также могли увидеть подтверждение того, о чем мы говорили, а именно, что «свободное говорение» по своему существу нацелено на другого, того, к кому обращаются и кому оно должно принести пользу. Поговорим о составляющих этой пользы. С одной стороны, Сенека, говоря о пользе, утверждает, что касается она не столько ingenium (духа (l'esprit), разума (l'intelligence) и т. п.*), что дело идет об animi negotium (о работе с душой, об умелом обращении с ней (pratique de l'âme)). Таким образом, parrhêsia (свобода говорения) полезна для animi negotium, когда занимаются душой. В чем же польза проявляется? Об этом сказано в конце отрывка. Я вам не все прочитал, но в конце параграфа он покажет, каково следствие, какова польза от свободного говорения, когда оно применяется верно. Вот что он говорит: ты привержен красивым речам. Ты замечаешь только слова, их красоту, их обаяние. Это тебя тешит. Но «когда ты успеешь так много выучить? Когда усвоишь выученное так прочно, что оно уже не уйдет от тебя? Когда испытаешь его? Ведь тут, не в пример прочему, мало запомнить: нужно все испробовать в деле!».[22] Польза, стало быть, свободного говорения для animi negotium состоит в том, что оно должно привести к такому конечному результату: недостаточно уместить услышанное в каких-то закоулках памяти, вспоминая о нем как о красиво сказанном. Надо, чтобы оно проникло в нас, запечатлелось так, что, когда положение того потребует, мы смогли бы повести себя как до́лжно. Только испытание измерит действенность услышанного слова, пользу, принесенную им, тем словом, что передала нам parrhêsia. И наконец, еще одна особенность, с ней мы уже встречались в других текстах с parrhêsia — это непременное и столь показательное сравнение

* В переводе С. А. Ошерова «дарованье». — *Прим. перев.*

между медициной, искусством кормчего и духовным руководством, управлением собой или другими.[23] Это сравнение, я думаю, является настоящей матрицей теории управления в эллинистическую и греко-римскую эпоху. Искусство управления как раз и есть искусство случайного, искусство такта (un art de conjecture), как медицина или судовождение: управление судном, лечение больного, управление людьми и самим собой относятся к одному и тому же типу деятельности, одновременно рациональной и интуитивной (incertaine).[24]

Картина хорошо нам знакомая. Единственная причина, почему я задержался на письме Сенеки, состоит вот в чем: в центре его внимания ряд понятий, в других текстах — у Филодема и Галена — только, так сказать, учуянных, здесь же, на мой взгляд, полностью развернутых и исчерпавших тему. [Сенека] говорит: самое главное в parrhêsia — это чтобы слова, которые я употребляю, речь, которая, если надо, даже может быть приукрашена, служили чему? Я приведу цитату. Говорится следующее: нужно не просто разговаривать (loqui), а, скорее, показывать (ostendere) то, что испытываешь (quid sentiam). Но что это означает — показывать свои мысли и чувства (sa pensée)*, нежели облекать их в слова?[25] Мне кажется, что такое показывание того, о чем думаешь и что чувствуешь (la pensée), которое также должно быть как можно менее театральным, даже если оно, при случае, и не лишено красивости, включает в себя два важных момента, о которых, впрочем, прямо говорится в тексте. Во-первых, это чистая и безыскусная передача мыслей и чувств (la pensée): я удовольствовался бы «тем, что донес бы до тебя свои чувства (t'avais transmis ma pensée), не приукрасив и не унизив (contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abiecissem)». «Донести просто и безыскусно» [передано глаголом] perferre, например, мы говорим «сообщить (передать — transmettre) новости в письме». Это paradosis, передача чего-либо. Речь, следовательно, идет о простой и безыскусной передаче мыслей и чувств при той минимальной украшенности речи, которая не делает ее нарочитой (это возвращает нас к теме oratio simplex, затронутой в 40-м письме).

---

* См. примечание 3. — *Прим. перев.*

Простая и безыскусная передача мыслей; однако — и это второй момент, характерный для «показывания» того, что чувствуешь (quid sentiam ostendere), каковое есть цель этой parrhêsia, этой libertas — требуется также показать, что эти передаваемые мысли принадлежат именно тому, кто их передает. Это мои мысли, мысли того, кто их выражает, и показать нужно не только то, что таково и есть истинное положение дел, но и то, что именно я, говорящий, считаю их в самом деле истинными, что и для меня они — чистая правда. В тексте так и сказано: пойми, «omnia me illa sentire, quae dicerem», «что говорю, то и чувствую»,[26] я и в самом деле нахожу (sentire) истинным то, что говорю. И добавлено: «nec tantum sentire, sed amare», «и не только чувствую, но и люблю» — я не только так думаю и нахожу это истинным, я еще и люблю это, я повязан этим, и вся моя жизнь подчинена этому. Сравнение с тем, как целуют ребенка, интересно. Когда целуют женщину, то в этом всегда есть доля выспренности и риторики. Ребенка целуют целомудренно, поцелуй этот — simplex, он чист в том смысле, что, если хотите, безыскусен и, кроме нежности, по крайней мере той, что испытывают к ребенку, а не к женщине, в нем ничего нет. И в нем некоторым образом наличествуешь сам: это моя нежность вложена мной в поцелуй, такой простой и чистый. Я думаю, что это сравнение подводит нас к тому, что является главным в понятии libertas (parrhêsia). К пониманию этого приблизился уже, например, Гален, когда говорил о том, что наставником надо брать такого человека, который сам своим поведением в жизни показал, что он — хороший человек. О том же вел речь и Филодем, когда в связи с kathêgêtês или kathêgoumenos писал, что его авторитет — от прежних учителей.[27] Что, на мой взгляд, составляет ядро всех этих представлений о libertas и parrhêsia и о чем подробно пишет Сенека, так это то, что надежное обеспечение parrhêsia (откровенности) произносимых речей требует вполне ощутимого наличия говорящего в том, что он говорит.[28] Или скажем так: надо, чтобы parrhêsia, правдивость того, что он говорит, подтверждалась тем, как он ведет себя и как на самом деле живет. Это то, о чем Сенека говорит такими словами: «Пусть будет [не главным в нашей риторике, а, как я вам объяснил] нашей высшей целью одно: говорить, как чувствуем, и жить, как говорим. Ille promis-

sum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est». [Что означает:] тот исполнил свое обещание (promissum suum), некий род обязательства, лежащего в основе духовного руководства, являющегося его фундаментом и условием, кто не изменяет тому, чего обязался держаться, кто одинаков, слушаешь ли ты его или смотришь на него, один и тот же в речах и в жизни. Основу parrhêsia, я полагаю, составляет это самое ada-equatio, соответствие говорящего — говорящего истину — субъекта и субъекта поступающего, который ведет себя и действует так, как того требует провозглашаемая им истина. Гораздо более существенной, чем необходимость тактического приспособления к другому, характеристикой parrhêsia, libertas, является, на мой взгляд, соответствие субъекта говорения, того, кто высказывает истину, и субъекта поведения. И именно оно, это соответствие, дает право и возможность не придерживаться в своей речи традиционных обязательных форм, не зависеть от риторических средств, к которым при случае можно прибегнуть, чтобы сделать более легким восприятие того, что говорится.

Итак, parrhêsia (libertas, свобода-говорения) есть форма, — я, таким образом, хотел бы подытожить сказанное о parrhêsia, — необходимо присущая речи наставника: свободной, не связанной правилами, независимой от риторических приемов речи, которая, с одной стороны, конечно же, должна приспособляться к ситуации, обстоятельствам, особенностям слушателя; но, прежде всего, и это самое главное — речь эта требует ангажированности от произносящего ее, вовлеченности в говоримое, будучи в некотором роде пактом, заключенным между субъектом говорения и субъектом поведения. Говорящий обязуется. В тот миг, когда он произносит «я говорю правду», он обязуется делать то, что говорит, быть субъектом поведения, каждый шаг которого продиктован высказанной истиной. В этом объяснение того, что в обучении истине не обойтись без exemplum. В обучении истине не обойтись без того, чтобы тот, кто высказывает истину, не подавал бы примера этой истины, и поэтому здесь, конечно же, гораздо острее, чем в театре, устраиваемом перед разными народными собраниями, когда некто призывает безликую толпу к добродетели, нужны личные отношения. Переписка — это личные отношения. Еще лучше —

личный контакт при беседе. А еще лучше — общий жизненный опыт, длинная цепь жизненных примеров, передаваемых как бы из рук в руки.[29] И не только потому, что пример некоторым образом облегчает восприятие сказанной истины, но потому что в таком сцеплении примеров и речей снова и снова воспроизводится упомянутое обязательство. Я говорю правду, я тебе ее говорю. И удостоверением того, что я говорю тебе правду служит то, что я как субъект своего поведения и в самом деле абсолютно, безоговорочно, полностью тот же самый, что и субъект говорения, каковым я выступаю, когда говорю тебе то что говорю. Я думаю, что в этом сущность parrhêsia. И если я много говорил о ней выше, занимался анализом parrhêsia и привел вас к тому, к чему привел, так это потому, что, на мой взгляд, как раз тут обнаруживается нечто, такой расклад вещей, которого потом мы уже нигде не встретим, особенно если сравним его с тем, с чем будем иметь дело потом в христианстве.[30] Разумеется, не следует упрощать все эти совсем не простые явления: вы видели, что у эпикурейцев, к примеру представление о parrhêsia все же достаточно отличалось от того, как описывал ее Гален, а Сенека тоже говорит о ней иначе. Существует, в конце концов, множество ее разновидностей.

Но если нам нужна более общая панорама, то, кажется, можно сформулировать это так. Назовем, с вашего позволения «педагогикой» передачу кому-то некоторой истины, с тем чтобы он приобрел определенные навыки (aptitudes), умения (capacites), знания и т. п., которых не имел ранее и которыми он должен обладать к концу обучения. И если мы назовем «педагогическими» отношения, состоящие в том, что кто-то обучает кого-то ряду перечисленных навыков, то можно, я думаю, назвать «психагогикой» такую передачу истины, которая вовсе не нацелена на приобретение кем-то некоторых навыков и т. д. но смысл которой в том, чтобы изменить самый способ существования подопечного. Так вот, мне кажется, что с заменой греко-римской философии христианством в истории этих психагогических процедур происходит существенный сдвиг, случаются радикальные изменения. Скажем так: в греко-римской античности основная тяжесть истины в психагогическом отношении, необходимость говорить истину, правила, которым надо подчинять себя для того, чтобы сказать истину и чтобь

истина могла произвести свое действие, как то: привести к изменению модуса существования субъекта — все это в основном ложится на плечи учителя, наставника или друга, во всяком случае, того, кто дает советы. Именно на нем, авторе или передатчике истинных речей, лежит основное бремя этих задач и обязательств. И в той мере, в какой именно на учителя, советчика, ложится основной груз обязательств, связанных с говорением истины, я думаю, правильно будет сказать, что психагогия в античности очень близка или более или менее близка педагогике. Ибо в педагогике учитель потому и учитель, что он владеет истиной, провозглашает истину, и делает это как до́лжно и по правилам той самой истинной речи, которую он передает. Истина и соответствующие обязательства — компетенция учителя. Это так во всякой педагогике. Разумеется, так обстоят дела и в педагогике античной, но они так обстоят и в том, что можно назвать античной психагогикой. В этом смысле и по этой причине античная психагогика столь близка педагогике. Она также известна как paideia (воспитание, учение, образование).[31] Зато, как мне кажется, в христианстве, в связи с тем, что произошел ряд очень значительных перемен, — среди которых, конечно, и такая: отныне хорошо известно, что истина исходит не от того, кто направляет душу, ее источник — иной (Откровение, Писание, Книга и т. д.), — все уже совсем не так. И хотя, как мы увидим, в психагогике христианского типа тот, кто занимается духовным наставничеством, должен подчиняться ряду правил, связан известным числом обязанностей и обязательств, в основном по счетам истины и «говорения истины» платит тот, чья душа нуждается в руководстве. И окажется, что просто благодаря тому, что он сам произносит истинную речь, и эта истинная речь — о нем, его душа открывается духовному руководству. И мне кажется, что с этой поры психагогика, скажем, христианского типа начинает отличаться от греко-римской философской психагогики и постепенно противопоставляться ей. Греко-римская [психагогика] была еще очень близка педагогике. Она подчинялась той общей норме, согласно которой именно учитель произносит истинную речь. Христианство, и именно оно, начнет разделение психагогики и педагогики, потребовав от руководимой души, той, что нуждается в наставничестве, говорить истину, которую только

она одна может сказать, которой только она одна владеет; и хотя это и не единственное содержание, но одна из самых главных сторон операции, благодаря которой должен измениться сам способ существования опекаемой души. В этом и будет заключена суть христианского признания.[32] Скажем (я к этому еще вернусь), в христианской духовности именно руководимый должен наличествовать в правдивой речи как предмет своей собственной правдивой речи. В речи руководимого ее субъект должен быть референтом высказывания, это дефиниция признания. Напротив, в греко-римской философии именно тот, кто осуществляет духовное руководство, должен наличествовать в правдивой речи. И он должен наличествовать в ней не как референт высказывания (он не должен говорить о себе) он не присутствует в ней в качестве того, кто говорит «вот что я такое», его присутствие в собственных речах обеспечено совпадением субъекта высказывания с субъектом совершаемых им поступков. «Эту истину, о которой я тебе говорю, ты видишь ее во мне». Вот так.

Примечания

[1] Вопрос из зала.

[2] Лекции Фуко продолжались с января по апрель.

[3] Жак Лагранж, занимающийся историей психиатрии и философией медицины, был одним из самых ревностных слушателей Фуко лекции которого он посещал уже на рю д'Ульм в начале пятидесятых годов. Именно его записи (а также записи Г.Бюрле, относящиеся к семидесятым годам) используются сегодня как основа для транскрибирования.

[4] Издатели выбирают один из двух заголовков: «Трактат о страстях души и ее заблуждениях» (следуя Marquardt) и «Диагностика и лечение страстей души» (следуя Кюну (Kühn)). По этому поводу см. предисловие к последнему изданию Галена — L'Âme et ses passions. Paris Les Belles Lettres, 1995, par V.Barras, T.Birchler, A.-F. Morand.

[5] См.: «... страдаем от любви к себе... (amore nostri)» из предисловия к четвертой книге «Изысканий о природе», о котором шла речь до перерыва.

[6] На самом деле Фуко резюмирует II главу «Трактата о страстях души и ее заблуждениях» (trad. R.Van der Elst, éd. citée, p. 71—72).

[7] Здесь Фуко переходит к III главе (id., p. 72—76).

[8] См. лекцию от 19 марта в Коллеж де Франс (вместе со ссылками на «О постановлениях киновий» и «Собеседования» Кассиана), а также ссылки на те же тексты, хотя и в иной теоретической перспективе в лекции от 22 февраля 1978 года в Коллеж де Франс о христианском пастырстве (техника индивидуализации, не сводимая к управлению полисом).

[9] Начало III главы «Трактата о страстях души...» (éd. citée, p. 71).

[10] Ис., 64, ст. 6 в Вульгате и 5 в Еврейской Библии.

[11] См. описание христианского наставничества (в противопоставлении эллинистическому) в лекции от 19 марта 1980 года в Коллеж де Франс.

[12] «[Предпочитайте] тех, кто отягощен годами и прожил жизнь хорошо» («О страстях души», гл. III, p. 7).

[13] Для общего знакомства с движением проповедничества см. главу «La prédication populaire» // *André J.-M.* La Philosophie à Rome, op. cit. Отметим, что один из наиболее ранних его представителей, Секстий-отец, был учителем Сотиона, который давал первые уроки философии молодому Сенеке. Но из писавших по-гречески прежде всего надо указать имена Мусония Руфа и Диона Хризостома.

[14] «В речах перед народом нет ни слова истины: их цель — взбудоражить толпу, мгновенно увлечь неискушенный слух...» (*Sénèque.* Lettres à Lucilius, t. I, livre IV, lettre 40, 4, éd. citée, p. 162—163 (Сенека. Нравственные письма.., с. 68)).

[15] «Подумай и о том, что речь, цель которой — истина, должна быть простой и безыскусной (audice nunc, quod quae veritati operam dat oratio, et composita esse debet et simplex)» (там же).

[16] «Неужто речь, произнесенная ради излечения души, не должна в нас проникнуть (descendere in nos debet)?» (там же).

[17] Насчет учения о семенах логоса см. у Цицерона: «Есть в наших душах врожденные семена добродетелей (semina innata virtutum)» (Tusculanes, t. II, III, 1, 2 / trad. J. Humbert, éd. citée, p. 3 (*Цицерон.* Избранные сочинения. М., 1975. С. 270 / перевод М.Л.Гаспарова)) и Сенеки: «Нетрудно пробудить у слушателя жажду жить правильно: природа во всех заложила основанья добра и семена добродетели (semenque virtutum)» (Lettres à Lucilius, t. IV, livre XVII—XVIII, lettre 108,8, p. 179 (Нравственные письма.., с. 272)). Об этом учении писал Диоген Лаэрций, давая общую характеристику стоицизму (Vies et Doctrines... éd. citée, p. 881).

[18] «Больше пользы приносит речь, которая малыми дозами прокрадывается в душу [...]. Давать советы во всеуслышанье никто не станет [...] нужны слова не такие громкие. Они легче проникают вглубь и

удерживаются: ведь слов нужно немного, но зато убедительных. Сеять их следует, как семена, каждое из которых, при всей его малости, попав на подходящую почву, обнаруживает свои силы...» (Lettres à Lucilius, t. I, livre IV, lettre 38, 1—2, p. 157 (Нравственные письма.., с. 66)).

[19] «...Незачем разговаривать с тем, кто не станет слушать [правду]. Потому-то нередко и сомневаются насчет Диогена и прочих киников, которые со всеми чувствовали себя так вольно и увещевали каждого встречного: следовало ли им делать так? Что толку выговаривать глухому или немому от рождения либо от болезни?» (id., lettre 29,1, p. 124—125 (Нравственные письма.., с. 53)).

[20] Lettres à Lucilius, t. III, livre IX, lettre 75, 1—7 (p. 50—51 (Нравственные письма.., с. 143)).

[21] См., например: «Пошлю я тебе и книги [...] Но больше пользы, чем слова, принесли бы тебе живой голос мудрецов и жизнь рядом с ними» (Lettres à Lucilius, t. I, livre I, letter 6, 5, p. 17 (Нравственные письма.., с. 11)).

[22] Lettres à Lucilius, t. III, livre IX, lettre 75,7 (p. 52 (Нравственные письма.., с. 143)).

[23] См. лекцию от 17 февраля, первый час.

[24] Данная лекция, до перерыва. О судовождении, врачевании и управлении как сферах приложения рассчитывающего (stochastique) ума см.: *Vernant J.-P. & Détienne M.* Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, op. cit., surtout p. 201—241 concernant l'Athena Maritime, et p. 295—302.

[25] Lettres à Lucilius, t. III, livre IX, lettre 75,2 (p. 50 (Нравственные письма.., с.143)).

[26] Id., lettre 75,3 (p.50 (С. 143)).

[27] Данная лекция, до перерыва.

[28] В лекции от 12 января 1983 года (посвященной изучению parrhêsia в классической Греции — речам Перикла, «Иону» Эврипида, диалогам Платона и т. д.) Фуко вернется к этой ангажированности субъекта собственной речью как главному условию parrhêsia, но он также введет тему риска: откровенность может стоить свободы или жизни.

[29] Намек на память об Эпикуре, передаваемую его учениками, видевшими учителя живым и потому пользовавшимися несравненным авторитетом, о чем шла речь на первом часе.

[30] Фуко только начнет разработку понятия parrhêsia в христианстве в своем последнем курсе, прочитанном в Коллеж де Франс в 1984 году. Он напомнит об употреблении этого термина Филоном Александрийским (parrhêsia как наиболее полная и позитивная форма обращения к Богу), а также в новозаветной литературе (parrhêsia как самоудостоверение христианина, делающее возможной молитву).

[31] Об этом понятии (на основе отрывка из Эпикура) см. лекцию от 10 февраля, второй час.

[32] Историю признания Фуко излагал в 1980 году (ср. резюме курса в Dits et Écrits, op. cit., IV, N 289, p. 125—129). Надо отметить, что тогдашним намерением Фуко было показать, что первоначально в христианстве прощение ошибок не связывалось с вербализацией истины о себе самом, что сцепление этих актов обретает смысл в перспективе субъективизации субъекта (assujettissement), открытой монашескими установлениями примерно в V—VI веках (см. в лекции от 26 марта 1980 г. подробный разбор «О постановлениях киновий» Кассиана).

Лекция от 17 марта 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Дополнительные замечания о смысле правил молчания у пифагорейцев. — Определение «аскетики». — Результаты историко-этнологического изучения греческой аскетики. — Напоминание об «Алкивиаде»: проекция аскетики на познание души как зеркала божества. — Аскетика в I—II веках. двойное смещение (по отношению к принципу самопознания и по отношению к принципу узнавания себя в божественном). — Христианская судьба эллинистической и римской аскетики: неприятие гносиса. — Жизнь-как-произведение (L'oeuvre de vie). — Техники существования, два регистра. мысленное упражнение, подготовка в реальной ситуации. — Упражнения в воздержании: тело атлета, по Платону, и выносливость тела, согласно Мусонию Руфу. — Практика испытаний и ее особенности.

В дополнение к последней лекции я хотел бы прочитать вам один текст, о котором на самом деле мне полагалось бы знать раньше, но он попался мне только на этой неделе. В нем говорится о слушании, о чтении вслух (как соотносятся чтение вслух и молчание) в пифагорейских школах. Этот текст порадовал меня по нескольким причинам. Прежде всего, конечно же, потому, что он подтверждает то, что я вам говорил о

смысле знаменитого пифагорейского предписания молчания, каковое является молчанием педагогическим, таким, в котором звучит слово учителя, молчанием в школе по контрасту с правом слова, предоставляемым наиболее продвинутым ученикам. И, кроме того, в нем есть еще кое-что, что мне кажется интересным. Это Авл Геллий, I книга «Аттических ночей». Вот этот текст: «Вот чем руководствовался, согласно традиции, Пифагор, а потом его школа и его последователи, принимая учеников и занимаясь их образованием. Первым делом Пифагор приступал к „физиогномике" юношей, представленных ему для обучения. Слово это означает, что представление о человеке и его характере составляется на основе данных, которые получены из наблюдений за ним: за его лицом и внешним видом, за тем, как он сложен, какова его походка. Тот, кого проверял Пифагор и кого признавал пригодным [вследствие, стало быть, положительной физиогномической экспертизы. — *М. Ф.*], тут же допускался в секту, и ему полагалось молчать определенное время, но не одинаковое для всех, а в зависимости от того, как были оценены его способности [разный срок, устанавливаемый в зависимости от того, что удалось узнать, заметить, угадать по его лицу. — *М. Ф.*]. Обязанный молчать [это возвращает нас к тому, о чем я говорил, к роли молчания в слушании, к педагогическому молчанию. — *М. Ф.*] должен был слушать то, что говорят другие, ему не позволялось ни спрашивать [как видите, речь именно об этом. — *М. Ф.*], если он чего-то не понял, ни записывать услышанное». Так вот, то, чего я не знал, но что подтверждает мысль о том, что молчание выступает здесь, по существу, как упражнение памяти, ведь ученик не имеет права не только говорить, не только спрашивать, прерывать учителя, не только вступать в эту игру вопросов и ответов, которой вместе с тем придается столь большое значение в античной педагогике, — он не имеет права вступать в нее, он недостаточно подготовлен, чтобы брать слово, — но и делать заметки, т. е. он все должен запоминать на слух, здесь подразумевается упражнение одной только памяти, и это, если угодно, положительная сторона запрета на речь. «Любой [значит, даже и тот, у кого были лучшие результаты физиогномического анализа. — *М. Ф.*] должен был молчать не менее двух лет. В то время пока они молчали и слушали, их называли akoustikoi,

слушателями. Но когда они выучивались двум самым сложным вещам — молчать и слушать [вы помните, я вам говорил в прошлый раз о молчании и слушании как первооснове всех ученических, духовных упражений, как первом формирующем шаге: молчать и слушать, с тем чтобы только в памяти осталось записанным то, что говорится, истинное слово учителя. — *М. Ф.*] и обучение молчанием, то, что называлось ekhemuthia [т. е. наука хранить молчание, охрана молчания. — *М. Ф.*] подходило к концу, они получали право разговаривать и спрашивать, и записывать то, что они услышали, и излагать то, до чего додумались сами [право говорить и право записывать дается одновременно по истечении первой неминуемой стадии молчания. — *М. Ф.*]. В это время [когда они уже имели право говорить и писать] их называли mathêmatikoi, математиками, по имени наук, которые они начинали изучать и в которых практиковались, ибо древние греки называли mathêmata геометрию, гномонику, музыку и другие отвлеченные дисциплины».[1] Итак, «наш дорогой Тавр [философ, полагаю, пифагорейской ориентации, предшественник Авла Геллия[2]], сообщив нам эти сведения о Пифагоре», продолжал: ныне, к несчастью, все уже совсем не так. И этот постепенный переход — от молчания и слушания к участию в разговоре и изучению ta mathêmata — этот прекрасный порядок более не соблюдается. И вот как Тавр описывает современные философские школы: «„Теперь ученики сразу, не вымыв ног, усаживаются рядом с философом, и мало того, что они невежественны, невосприимчивы к искусствам и геометрии, они еще сами берутся определять, в каком порядке им изучать философию. Один говорит: «Преподайте сначала мне это!». Другой кричит: «Я хочу изучать то, а не это!» Этот горит желанием начать с «Пира» Платона, ему интересны шашни пьяного Алкивиада. Тот жаждет взяться за «Федра» из-за красот речи Лисия. А есть и такие, о Юпитер!, кто требует читать Платона для того лишь, чтобы украсить не свое поведение, а речь и стиль; не для того чтобы строже держать себя в руках [nec ut modestior fiat — быть скромнее. — *М. Ф.*], но ради шарма." Такими обычно были речи Тавра, когда он сравнивал манеры новых учеников философии с обычаем прежних пифагорейцев».[3] Вот что мне надо было бы прочитать вам в прошлый раз в связи с пифагорейским обетом молчания.

Как видите, он и впрямь, я думаю, у хороших учеников, тех, что моют ноги и не требуют начинать с «Пира», ложится в основу всего обучения. Я пытаюсь, стало быть, выясняя правила молчания и принципы parrhêsia, свободы речи, составить общее представление о правилах формулирования, передачи, восприятия истинной речи. Эти истинные речи должны, как вам известно, стать снаряжением души, ее оснасткой, paraskeuê, которая позволит человеку преодолеть, во всяком случае быть готовым преодолеть, все трудности, по мере того как он будет с ними сталкиваться в жизни. Итак, это первое основание аскезы.

Теперь я хотел бы рассмотреть совсем другую ее сторону, имеющую отношение уже не к слушанию и восприятию истинной речи. В центре нашего внимания окажется теперь именно ввод в действие истинных речей, не просто их восстановление в памяти или мышлении, периодическое к ним возвращение, но активация их в самой деятельности субъекта, иными словами, вопрос о том, как стать человеку действующим субъектом истинных речей. Эта новая фаза, другая стадия аскезы, должна превратить истинную речь, истину, в этос, êthos (привычка, обыкновение, обычай). Именно это и называют обычно, в узком смысле, аскезой, askêsis. Для обозначения этой новой стороны, нового уровня аскезы (упражнения), я бы употребил — с некоторым сомнением, потому что мне не очень нравится этот род словесной игры, но, в конце концов, так удобнее, — термин «аскетика». С одной стороны, я не хочу употреблять слово «аскетизм», у которого, как вам известно, есть свои особенные коннотации, связанные с самоограничением, умерщвлением плоти и т. д., не о том у нас речь, не об аскетизме. С другой стороны, не хотелось бы злоупотреблять и словом «аскеза», которое то ли соотносится с тем или иным видом упражнения, то ли обозначает чье-то обязательство выполнить ряд упражнений, — ради чего? Ну, это может быть прощение, очищение, спасение, обретение какого-то духовного опыта и т. д. И поскольку для обозначения этой совокупности упражнений не подходят ни «аскетизм», ни «аскеза», я бы назвал ее, с вашего позволения, «аскетикой». Аскетика, таким образом, — это более или менее упорядоченная совокупность упражнений, разработанных, рекомендуемых и даже обязательных, во всяком случае ис-

пользуемых в определенной моральной, философской и религиозной системе в целях решения поставленной духовной задачи. Под «духовной задачей» я понимаю некоторое изменение, преобразование себя как человека, столько же субъекта действия, сколько и субъекта истинных познаний (sujet de connaissences vraies). Решение именно этой задачи духовного преображения и должна обеспечить аскетика, т. е. совокупность тех или иных упражнений.

Каковы же эти упражнения? В чем заключается аскетика, представленная, описанная в философии эпохи Империи (Haut-Empire), или, беря шире, сложившаяся в той практике, культуре себя этого времени, которую я пытаюсь охарактеризовать? В каком-то смысле вопрос этот — об аскетике, о комплексе аскез-упражнений — чисто технический. Он может быть поставлен как технический вопрос. Иными словами, речь может идти о том, что́ за упражнения предписываются или рекомендуются, в чем они состоят и чем различаются между собой, каковы в каждом отдельном случае правила их выполнения. Можно перечислить их формы: воздержание, медитация, размышление о смерти, о грядущих бедствиях; испытание сознания и т. д. (вот вам уже целый комплекс). Я попытаюсь раскрыть этот технический аспект, во всяком случае, я буду придерживаться ограничений, связанных с технической стороной этих упражнений, этой аскетики.

Можно было бы, и я думаю, что это было бы интересно, попытаться несколько более упорядоченно рассмотреть эти вещи, — с вашего позволения я употреблю слишком торжественное выражение, которое заключу в кавычки, — и заняться чем-то вроде «этнологии аскетики»: сравнить разные упражнения между собой, проследить их эволюцию, их распространение. Например, очень интересный, на мой взгляд, вопрос был поставлен Доддсом (Dodds), повторен Вернаном (Vernant) и Жоли (Joly), потом в связи с ним возникла целая полемика. во всяком случае Адо он показался сомнительным, — вопрос о преемственности: упражнения, по-видимому восходящие к шаманизму, появились в Греции к VII—VI векам до н.э. и положили начало духовным упражнениям, которые разрабатывались в греческой философии в собственном смысле слова.[4] Гипотеза Доддса, перенятая Вернаном и Жоли, состоит в том

что когда в VII веке греки вошли в соприкосновение с цивилизациями европейского северо-востока (благодаря плаваниям в Черное море), они столкнулись с рядом шаманских практик и техник себя, свойственных этой форме культуры, среди которых были такие, как: режим воздержания-подвига (сколь долго будет терпеться голод, холод и т. д.), практики воздержания-испытания (состязание в том, кто пойдет дальше всех в таком-то упражнении), техники концентрации мышления и дыхания (задержка дыхания, максимальное сдерживание дыхания и попытка концентрации, с тем чтобы насколько возможно уменьшить свое, так сказать, рассеяние во внешнем мире), размышление о смерти в форме особого упражнения, якобы отделяющего душу от тела и позволяющего до срока пережить свою смерть; греки узнали обо всех этих упражнениях, стало быть, через посредство и в контексте шаманских культур. След именно этих упражнений, полагают Доддс, Вернан и Жоли, мы находим в ранних сократических диалогах, там, где мы видим, как Сократ вызывает восхищение современников и окружения тем, что, например во время сражения при Матине, неподвижно выстаивает на морозе всю ночь, и вправду не чувствуя ничего и не замечая ничего вокруг.[5] Именно эти формы практики себя, техники себя, якобы засвидетельствованы в некоторых особенностях поведения Сократа. Именно они были перенесены и преобразованы в духовные практики, в которых и в самом деле встречаются те же правила воздержания, более или менее сходные практики концентрации, проверки себя, обращения мысли на себя и т. д. Так согласиться с преемственностью или нет? И в самом деле следует ли считать, что имело место что-то вроде перенесения, имплантации и одновременно просветления этих, по существу, магических и соматических практик, ставших практиками философскими и духовными? Или это на самом деле два разных комплекса практик и их нельзя сближать? К такому размежеванию склоняется, по-моему, Адо. Напротив, Доддс и Вернан поддерживают идею преемственности. Поскольку это отнюдь не мой вопрос, оставляю его без ответа.

Я все же предпочитаю остаться в рамках технического подхода, подсказываемого самим перечнем этих упражнений, но вопрос, который я хотел бы поставить, цели анализа, с которым

я хотел бы вас познакомить, носят одновременно исторический и философский характер. Вернемся на минуту к тексту, послужившему нам отправной точкой; это — «Алкивиад», платоновский диалог, непонятно когда написанный. Как вы помните, главный вопрос этого диалога, диалога «Алкивиад», ради которого он был написан, во всяком случае вся вторая его половина, — это вопрос epimeleia heautou, попечения о себе. Сократ убедил Акливиада в том, что если он и в самом деле хочет удовлетворить политические амбиции, которые у него были, а именно управлять согражданами и соперничать как со спартиадами, так и с персидским царем, ему надо сначала уделить немного внимания себе, заняться собой, позаботиться о себе самом. И вот вся вторая часть «Алкивиада» посвящена этому вопросу — что значит озаботиться собой? И, прежде всего, что это такое — я сам, — о котором надо печься? Ответ: это душа. В чем же должна заключаться забота о душе? Забота, предмет которой — душа, описывается в «Алкивиаде» как, по существу своему, познание душой самой себя, как самопознание. Душа, вглядываясь в то, что составляет ее главную часть, а именно в noûs,[6] ум, должна узнать себя, т. е. одновременно постичь свою божественную природу и божественность ума (la pensée). Именно в этом смысле диалог «Алкивиад» показывает, или, скорее, совершает то, что можно было бы назвать собственно платоновским «перекрыванием» («recouvrement») заботы о себе (epimeleia heautou) самопознанием (gnôthi seauton). Самопознание, императив «познай самого себя», полностью перекрывает и занимает все место, которое принадлежало требованию «позаботься о себе самом». «Позаботься о себе самом» — под конец будет означать «познай самого себя». Познай себя, познай природу своей души, сделай так, чтобы душа вгляделась в самое себя, в этот самый noûs, и узнала бы себя в своей сущностной божественности. Вот о чем «Алкивиад».

Если теперь мы перейдем к анализу этих упражнений, этой аскетики, о которой я хотел немного поговорить, беря ее в том виде, какой она обрела у стоиков, у киников-стоиков периода империи, то обнаружится и, я полагаю, довольно явно, что стоико-киническая аскетика, в отличие от того, с чем мы встретились в «Алкивиаде», в отличие от того, что можно найти в классическом платонизме, а больше всего в отличие от того,

что мы имеем в долгой истории неоплатонизма, строится не на основе принципа познания себя. Ее основа — не распознание в себе божественного начала. Этим я вовсе не хочу сказать, что в платонизме или неоплатонизме поглощение заботы о себе самопознанием совершенно исключает всякое упражнение и всякую аскетику. Напротив, платоники и неоплатоники уделяют ей большое внимание. Кстати, в текстах самого Платона, в платонизме, если угодно классическом, тезис о том, что philosophia — это askêsis, является основополагающим. Но речь идет о другом типе упражнений. И я тем более не хочу сказать, что в упражнениях, в стоико-кинической аскетике, не стоит вопрос о самопознании, что самопознание исключено. Но это другой тип самопознания. Я хочу сказать, что то, что отличает аскетику стоиков и киников эллинистической и римской эпох, когда ее берешь в конкретной исторической форме и сравниваешь с тем, что было сказано и сформулировано в «Алкивиаде», это двойное смещение. [Во-первых], смещение всего аскетического комплекса (комплекса упражнений) по отношению к императиву самопознания, такой, если угодно, сдвиг, в результате которого самопознание, конечно, продолжает играть какую-то роль, без него не обойтись, оно не может быть элиминировано, но больше не является главной осью аскезы; смещение, стало быть, аскетического комплекса с оси самопознания. И, во-вторых, отрыв, смещение самосознания, такого, какое может быть обретено — и каким, впрочем, его до́лжно практиковать в этих упражнениях, — по отношению к распознанию в себе начала божественного. Здесь вы еще встречаетесь с этим принципом. Он никуда не делся, и им отнюдь не пренебрегают. Вам известно, насколько принцип homoiôsis tô theô, уподобления Богу, императив, требующий признать себя причастником, а то и прямо частью божественного разума, управляющего всем миром, распространен у стоиков. Но я думаю, этому распознанию в себе божественного начала уже не принадлежит центральное место, которое оно занимало в платонизме и в неоплатонизме.[7] Сдвиг, стало быть, комплекса упражнений по отношению к принципу самопознания, и смещение самопознания по отношению к центральному для платоников требованию — распознать в себе божественное начало. Я полагаю, это двойное смещение и стало отправным пунктом дальнейшей истории ас-

кетических упражнений, их исторической судьбы — парадоксальным образом в самом христианстве.

Я хочу этим сказать, что если эти упражнения — и не только в эпоху империи, но и много позже, в христианстве — имели такое большое историческое значение, вследствие чего мы встречаем их даже в духовной жизни XVI—XVII веков, если они действительно вошли в состав христианства и выжили в нем и жили столь долго, то это ровно в той мере, в какой они не были платоническими (non-platoniciens), ровно в той мере, в какой произошло смещение аскетики по отношению к самопознанию и самопознания по отношению к распознанию в себе божественного начала. И причина этого — того, что их выживание обеспечивалось их не-платоническим характером, — очень простая; дело в том, что, как вам хорошо известно, великим движителем, главным принципом (я бы даже сказал, стратегической целью) развития христианской духовности в монашеских установлениях с конца III и в течение всего IV и V веков было стремление создать такую христианскую духовность, которая была бы свободна от гносиса.[8] Это значит, что христианская духовность, как она развивалась в монашеской среде, имела полемическую направленность. Стратегической линией ее развития было размежевание с гностиками, с гностицизмом, который как раз и был в основе своей неоплатоническим,[9] поскольку во всякой гностической духовности, во всякой гностической практике, во всех упражнениях гностика ставка делалась именно на то, чтобы поставить в центр всякой возможной аскезы знание (учение гностиков) и закрепить всякое знание на самопознании, в котором душа узнает себя и распознает в себе божественное начало. Такой была сердцевина учения гностиков, и сердцевина эта была в определенной мере неоплатонической. В той мере, в какой христианская духовность, та духовность, с которой мы встречаемся на Востоке начиная с IV века, была в основе своей антигностической, стремилась оторваться от учения гностиков, совершенно естественно, что монашеские установления и — шире — духовные практики на христианском Востоке — обращались к аскетическому опыту, к аскетике, о которой я вам сейчас говорил и которая по происхождению была стоической и кинической, отличавшейся от неоплатонизма двумя упомянутыми чертами.

Во-первых, она не была центрирована на познавательной практике, и вопрос о познании не столь однозначно зависел от распознания в себе божественного начала. Я бы сказал, что эта стоико-киническая аскетика не содержала в себе (если глядеть на вещи очень издалека и с очень большой высоты) ничего такого, что толкало бы ее на путь превращения именно в христианскую аскетику. Она не должна была делаться христианской, и не так стоял вопрос в рамках самого христианства, стремившегося разделаться с гностическим искушением. Эта философская, или философская по происхождению, аскетика была для христианства некоторым образом технической гарантией тому, что оно не подпадет под влияние гностической духовности. Она вводила в оборот упражнения, которые по большей части нельзя отнести к познавательным. И значение, которое придавалось этим упражнениям, упражнениям в воздержании например, и другим, я о них еще поговорю, [никак напрямую не было связано] с познанием и самопознанием. Важность, стало быть, упражнений в воздержании. И затем, во-вторых: да, конечно, были и упражнения познавательного характера, но такие, которые не были в первую очередь нацелены на то, чтобы распознать в себе божественное начало, но, напротив, их задачей и целью было переключиться на самого себя. Итак, не величественное постижение божественного, но непрестанное беспокойство и подозрение. Не божественное начало должен я в первую очередь углядеть в себе и обнаружить внутри себя. Сперва я должен попытаться разглядеть в себе и опознать все то, что может быть знаком, или следом — чего? — Моих ошибок, промахов, слабостей — так у стоиков; следами моего падения — так у христиан; и у них же — свидетельством присутствия Другого, но не Бога, а Дьявола. И как раз в таком разбирательстве с самим собой, в такой дешифровке себя как вместилища разнообразных порывов, движений мысли и движений сердца, отмеченных печатью зла, к которым, возможно, исподволь подстрекает подобравшийся к нам или поселившийся в нас Дьявол, и будут заключаться, по существу, упражнения в самопознании, которые христианская духовность будет культивировать, оглядываясь, беря за образец и следуя старой стоической подозрительности в отношении самого себя.[10] Таким образом, далеко не все из этих упражнений центрированы

на познании, а те, что таковыми являются, ориентированы, скорее, на подозрение по отношению к себе, чем на нахождение в себе божественного начала, и этим, если угодно, объясняется усвоение философских по происхождению упражнений христианством. Их внедрение в христианство становится особенно интенсивным, прямо-таки победоносным в духовности IV—V веков. Приведенные ниже тексты Кассиана очень интересны [в этом плане]. И как вы видите, упражнения, заимствование и воспроизведение которых происходило в период от Сенеки до Кассиана, принадлежат одному и тому же типу.[11] И потом именно эти упражнения, уже не отделимые от христианства на протяжении всей его истории, вновь привлекут внимание, получат распространение и будут использоваться с гораздо большим размахом и рвением, начиная с XV—XVI веков, и, разумеется, в ходе Реформации и Контрреформации.

Вот, если угодно, некоторое объяснение того обстоятельства, что странным образом эти упражнения, эта философская аскетика, нашла в христианстве исключительно благоприятную среду для того, чтобы быть воспринятой, выжить и развиться. И что же это за упражнения? По правде говоря, когда хочешь дать более или менее полное описание этой аскетики и пытаешься разобраться в ней, попадаешь в довольно затруднительное положение. Тот, кто пытается разобраться с этим в христианстве, находится в гораздо более выгодном положении, чем тот, кто занимается философской аскетикой имперского периода, о котором у нас речь. Вы знаете, какое большое значение в христианстве (особенно это стало очевидным в XVI и в XVII веках) придавалось тому, чтобы подробно охарактеризовать каждое упражнение, раскрыть его особенности, указать степень важности, расписать порядок выполнения, последовательность упражнений в течение дня, недели, месяца и года, а также в зависимости от того, насколько человек в них преуспел. В конце XVI—начале XVII века жизнь действительно набожного человека, что уж говорить о семинаристе или монахе, в эпоху Контрреформации — я говорю о католической среде, у протестантов все было несколько иначе — была сплошь заполнена, продублирована духовными упражнениями, которые должны были ее сопровождать и которыми он должен был заниматься денно и нощно, ежечасно, сообразно

времени суток, складывающимся обстоятельствам и своим успехам в духовной практике. Существовали учебники, в которых вам объясняли все упражнения, которые надлежало выполнять в каждом отдельном случае. Не было в жизни мига, который не требовалось бы продублировать, одушевить, наполнить смыслом с помощью того или иного упражнения. Каждое из этих упражнений было совершенным образом определено в своем предмете, целях и процедурах. И даже если не ходить так далеко, не брать в расчет этого удвоения жизни, каждого ее мига, упражнениями, а ограничиться текстами IV—V веков, взять первые великие установления монашеского общежития, к примеру составленные Василием Великим,[12] вы увидите, что в них упражнения определены, хотя и не так жестко, не так тщательно, как в XVI—XVII веках, во время Контрреформации, но все же довольно четко, и очень хорошо расписаны особенности каждого. Так вот, вы не найдете ничего такого в аскетике философов, о которой я говорю. Имеются лишь некоторые общие указания. Рекомендуются определенные виды утренних упражнений по самоконтролю (examen de conscience), их нужно выполнять по утрам, думая о том, что предстоит сделать за день. Желателен вечерний самоконтроль, хорошо известное упражнение.[13] Но, за некоторыми исключениями, речь чаще всего идет о том, что при необходимости человек волен сам выбрать нужное упражнение. Предлагаются лишь некоторые правила соблюдения осторожности или даются кое-какие указания относительно способа выполнения упражнений. Но если существует такая свобода выбора упражнений, такая размытость их границ и неопределенность порядка следования, то ведь не нужно забывать о том, что все это имеет место в рамках не какого-то установленного правила жизни (d'une regle de vie), но искусства жить, некоторого tekhnê tou biou. И я думаю, что об этом никак нельзя забывать. Сделать свою жизнь предметом некоторой tekhnê, т. е. сделать ее произведением — произведением добротным и красивым (каким и полагается быть всему тому, что произведено хорошей tekhnê, разумной tekhnê), — значит обязательно предположить свободу и возможность выбора для того, кто использует tekhnê.[14] И стань tekhnê обязательным набором правил, расписанных по минутам и подлежащих безусловному выполнению,

исчезни свобода, позволяющая человеку пользоваться этой tekhnê в своих целях, руководствуясь желанием сотворить прекрасное произведение, ни о каком совершенствовании жизни не могло бы быть и речи. Я думаю, что это важный момент, его надо хорошенько усвоить, ибо здесь проходит одна из линий раздела между философскими упражнениями и христианским упражнением. Надо помнить о том, что одно из великих оснований христианской духовности — это то, чтобы жизнь была «правильной», чтобы она подчинялась правилам. Главное — это regula vitae, правило жизни. Но почему? На этом стоит остановиться. Тут замешано много чего. Возьмем то, что лежит на поверхности, но играет отнюдь не последнюю роль: организацию войска и римского легиона, ставшую образцом, по меньшей мере, для некоторых форм киновии на христианском Востоке и Западе. Принятие за образец войскового устройства наверняка сыграло свою роль, но не было единственной причиной того, что христианская жизнь должна была стать регулярной, правильной. Во всяком случае, над этим стоит подумать. Зато философская жизнь, или жизнь, как она описывается и предписывается философами, как то, что получается благодаря некоторой tekhnê, — правилу, regula, не подчиняется. Она подчинена *форме* (forma). Жизни надо придать некую форму, надо, чтобы у нее был стиль. Например, чтобы построить красивый храм сообразно tekhnê архитекторов, необходимо, конечно, знать правила, выполнять обязательные технические требования. Но тот архитектор хорош, который достаточно свободен для того, чтобы придать храму форму, и форму красивую. Также и тому, кто хочет, чтобы его жизнь была произведением, кто хочет использовать как надо tekhnê tou biou, не надо загромождать голову массой правил, которым он всегда должен следовать и от которых ему никуда не деться. По представлениям римлянина или грека, повиновение правилу, или просто повиновение, никогда не позволит создать прекрасное произведение. Прекрасное произведение — это такое произведение, которое подчинено идее формы (стиля, некоторой формы жизни). И это, несомненно, причина того, что вы никогда не встретите в аскетике философов такой подробной каталогизации упражнений, которые следует выполнять в каждую минуту жизни, во всякое время суток, какую мы имеем у

христиан. Итак, перед нами гораздо более неопределенная целостность, подступиться к которой можно, попытавшись разобраться с двумя понятиями, двумя терминами; оба они относятся к совокупности упражнений, к аскетике, но, по-моему, к двум разным ее аспектам, обозначают два разных ее, если угодно, семейства. Это слова meletan и gumnazein.

Латиняне переводят meletan с помощью meditari, meletê — как meditatio. Надо не упускать из виду — я, впрочем, об этом говорил,[15] — что как meletan-meletê в греческом, так и meditari-meditatio в латинском обозначают некую деятельность, действование. Это не какое-то замыкание на себя мысли, вступившей в свободную игру с самой собой. Это реальное упражнение. Слово meletan в некоторых текстах прекрасно может относиться к сельскохозяйственной деятельности.[16] Meletê — это настоящий труд, факт meletan. Meletê — это также термин, которым пользуются учителя риторики для обозначения той подготовительной работы, которой должен заняться готовящийся к выступлению, когда ему приходится говорить спонтанно и импровизируя, т. е. не имея перед глазами написанного или выученного наизусть текста. Это способ подготовки, вынужденной, тяжелой, но в то же время такой, которая учит говорить легко и свободно. Такова meletê у риторов.[17] Когда философы говорят об упражнениях, связанных с обращением на себя, выражение meletan обозначает, я думаю, что-то похожее на meletê риторов: работу мысли, которая трудится над собой, мысленный труд, но такой, главная задача которого — приготовить человека к тому, чем ему придется вскоре заняться.

И мы также имеем слово gumnazein (или gumnazesthai: медиальный залог), которое говорит о том, что кто-то занимается гимнастикой, и означает, собственно, «упражняться», «тренироваться». Мне кажется, что оно гораздо больше соотносится с занятиями в реальной ситуации. Gumnazein — это когда, оказавшись и в самом деле в каком-то положении, в реальной ситуации, то ли искусственно созданной и организованной, то ли стихийно сложившейся, человек проверяет на что он способен. Это различие между meletan и gumnazein одновременно и очень простое, и не очень ясное. Я говорю не ясное, потому что есть много текстов, в которых совершенно явно не проводится

никакого различия между этими двумя понятиями; например, у Плутарха meletan и gumnazein употребляются одно вместо другого, без какого-либо различия. Но зато вполне очевидно, что в других текстах различие существует. У Эпиктета по меньшей мере два раза встречается последовательность meletan—grafein—gumnazein.[18] Meletan — это значит размышлять, если угодно, упражняться в мышлении. Думают о каких-то вещах, началах, размышляют о них, мысленно готовятся к встрече с ними. Grafein — это значит записывать (итак, о чем-то думают, записывают какие-то вещи). И наконец, gumnazein: в них начинают упражняться на самом деле. Последовательность ясна. В таком случае я, если позволите, попробую опереться на нее или, точнее, на это различие meletan—gumnazein, и хотя в каком-то смысле и с точки зрения логики надо бы начать с meletan, я, по ряду соображений, с которыми, надеюсь, вы согласитесь, предпочитаю начать с конца, т. е. с gumnazein, иными словами — с работы, труда над самим собой в реальной ситуации. И затем я перейду к вопросу о meletan, к размышлению и работе мысли над самой собой.

В регистре значений gumnazein, тренировки в реальной ситуации, я полагаю возможным [провести различие]. Это различие, которое я пытаюсь ввести для удобства изложения, немного произвольно, вы это заметите. Дело в том, что все очень сложно. С одной стороны, мы действительно имеем дело с предписанной практикой, у которой действительно есть свои правила и своя логика: конкретный набор технических приемов и требований. Но вместе с тем, повторю, это также пространство свободы, в нем каждый немного импровизирует, в зависимости от того, чего хочет, что ему нужно и в какой он ситуации. Итак, я несколько отвлеченно буду говорить о двух вещах: режиме воздержания и затем о практике испытаний.

Режим воздержания. Для начала займемся довольно простыми, совсем простыми вещами. Стобей в своем «Флорилегиуме» сохранил один текст, извлечение из трактата об упражнениях Мусония Руфа, который называется «Peri askêseôs».[19] И в этом трактате, скорее отрывке из трактата, Мусоний — вы знаете, что Мусоний Руф философ-стоик начала империи, у него еще были нелады с Нероном и его преемниками[20] — говорит, что, выполняя упражнения, не надо забывать о теле, даже ког-

да речь идет о занятиях философией. Ибо, говорит он, хоть и правда, что тело — не ахти какая важная вещь, во всяком случае, всего лишь орудие, все же это орудие, необходимое добродетелям, без которого невозможны дела и поступки. Чтобы стать действующей, добродетель должна пройти через тело. Значит, надо заботиться о теле, и askêsis, аскетика, должна распространяться также и на тело. Так что это за упражнения, спрашивает Мусоний, к которым можно прибегнуть? Бывают, говорит он, упражнения для самого тела, бывают упражнения для души, а есть такие, что служат и телу и душе. И что отличает этот сохранившийся отрывок из трактата Мусония, так это то, что об упражнениях для тела Мусоний не говорит ровным счетом ничего; и интересуют его, как раз с точки зрения философии и tekhnê tou biou, лишь упражнения для души и упражнения для души и тела вместе. Об этих упражнениях он говорит, что у них две задачи. С одной стороны, прививать и укреплять мужество, andreia, под которым следует разуметь сопротивление внешним обстоятельствам, способность терпеть их без особых мучений, не давать им раздавить себя или увлечь; сопротивление обстоятельствам, стойкость перед лицом несчастий и всевозможных напастей. И, с другой стороны — прививать и укреплять еще одну добродетель, а именно sôphrosunê, способность умерять свои порывы. Скажем так, andreia позволяет переносить то, что приходит к нам извне, а sôphrosunê позволяет соразмерять, упорядочивать все внутренние движения, собственные порывы и овладевать ими.[21] Это, или, если угодно, эти слова Мусония Руфа о том, что упражнения для души и тела нужны для формирования andreia и sôphrosunê, мужества и самообладания, очень близки тому, что можно встретить у Платона, например в «Законах», где Платон объясняет, насколько важно при воспитании хорошего гражданина или хорошего стража сделать его физически выносливым и одновременно умеющим держать себя в руках, научить его egkrateia, самообладанию.[22] Но если цель у Мусония и у Платона одна и та же, то упражнения предлагаются совсем разные. У Платона как раз физические упражнения, буквально гимнастические упражнения, должны научить этим двум добродетелям, стойкости перед внешними обстоятельствами и самообладанию. Атлетика, тренировка в борьбе с противником, вся необ-

ходимая подготовка не только к борьбе, но и к бегу, прыжкам и т. д. — все это, собственно, атлетическое воспитание будет, по Платону, залогом того, что он не испугается противника, с которым он учится драться; при этом борьба с противником служит образцом для всякой другой борьбы — с внешними обстоятельствами и несчастьями. И, кроме того, атлетическая подготовка, конечно же, включает в себя множество отречений, требует воздержанности, если не полного воздержания, в частности от половых сношений: известно, что условием участия в Олимпийских играх была совершенно целомудренная жизнь.[23] Итак, гимнастика обеспечивает, по Платону, воспитание двух добродетелей: стойкости и самообладания. У Мусония же интересно то, что всякая гимнастика испарилась. И с помощью чего достигается тогда та же самая цель — упражняя душу и тело, выработать в себе качества andreia и sôphrosunê? — С помощью не гимнастики, но воздержания, да; если угодно, учась выносливости, умению терпеть голод, жажду, холод, жару, обходиться без сна. Нужно привыкнуть переносить голод, жажду, холод и зной. Нужно привыкнуть спать на голой земле. Носить грубые одежды, довольствуясь самым необходимым и т. д. Во всех этих упражнениях, согласно Мусонию, — и это отличие, на мой взгляд, является очень важным, — речь идет уже не об атлетическом теле как объекте физической или физико-моральной аскезы, но о теле терпеливом, выносливом и закаленном, наученном воздержанию. То, что Мусоний ведет речь именно об этом, так оно и есть. И то же самое вы найдете в большинстве стоических и кинических текстов.

В частности, с этим вы встретитесь у Сенеки, который ясно и недвусмысленно выражает свое отрицательное отношение к гимнастике в собственном смысле слова. В 15-м письме к Луцилию он подтрунивает над теми, кто тренирует руки, накачивает мышцы, с тем чтобы плечи были шире, а бока — крепче. Напрасное само по себе занятие, говорит он, оно изнуряет дух и чрезмерно увеличивает вес тела. Сенека предпочитает легкие упражнения, которые хороши для поддержания тела хилого, как его собственное, астматического, с плохими легкими и т. д., тела хворого, которое еще нужно сделать пригодным, не мешающим умственной деятельности — чтению, письму и т. п. Вот он и дает советы, которые сводятся к тому, что поут-

ру надо попрыгать, прогуляться в носилках, надо время от времени проветриваться.[24] В конце концов, все это не так уж интересно, но, повторю, интересно в плане различия, существующего между платоновской гимнастикой, способствующей формированию добродетели, и воздержанием или вот такой умеренной заботой о своем теле, к которой склоняют стоики. К этим необременительным упражнениям по поддержанию хворого, подверженного болезням тела (плохое здоровье занимает центральное место во всех этих рассуждениях об аскезе; речь идет о телах стариков, о телах сорокалетних, а не об атлетах) Сенека добавляет упражнения в воздержании, о которых, кстати, я вам говорил и сейчас коротко напомню. Например, в 18-м письме,[25] датируемом зимой 62 года, когда до самоубийства Сенеки оставалось немного. Декабрь 62 года. Сенека пишет письмо Луцилию, в котором говорит: забавная штука нынешняя жизнь. Все вокруг, весь город готовится к Сатурналиям, времени, когда официально разрешена распущенность. И он спрашивает Луцилия: что нам следует делать, принять ли участие во всем этом или воздержаться? Воздержаться? Но не из желания ли выделиться, не по причине ли высокомерия и философского снобизма? По-моему, самое разумное, принять скромное участие. Но, говорит он, кое-что нам придется сделать, а именно: пока все готовятся к Сатурналиям и уже начинают пировать, мы должны готовиться к ним по-другому. Мы должны готовиться к ним с помощью ряда упражнений, которые должны быть упражнениями в бедности, одновременно мнимой и настоящей.[26] Мнимой, потому что Сенека, наворовавший миллионы сестерциев, полученных от эксплуатации колоний, на самом деле не был беден,[27] но настоящей в том смысле, что он советует и в самом деле в течение трех, четырех, пяти дней вести жизнь бедняка: спать на жесткой постели, довольствоваться грубым и суровым платьем, скудной пищей, пить воду. Эти-то упражнения (реальные упражнения), говорит он, и подготовят нас должным образом; так, кстати, солдат в мирное время упражняется в метании копья, чтобы не оплошать на войне. Иными словами, Сенека вовсе не добивается того, чтобы эти упражнения превратили жизнь в сплошное воздержание, которое, разумеется, стало бы обязательным, каким оно было у части киников и каким оно, конечно же, будет в

христианском монашестве. Не надо никаких обращений в воздержание, пусть воздержание будет некоторым упражнением периодически возобновляемым, повторяемым время от времени, которое как раз и позволит придать жизни *форму*, т. е. позволит человеку занять по отношению к самому себе и к составляющим его жизнь событиям подходящую позицию: достаточно отрешенную, чтобы перенести несчастье, когда оно случается, но достаточно отрешенную уже и для того, чтобы относиться к богатству и окружающим нас благам равнодушно и с мудрой беспечностью. И также в 8-м письме он говорит: считайте достойным «такой образ жизни» (это на самом деле форма жизни, forma vitae, принцип существования, его форма, стиль) — угождать телу лишь настолько, насколько нужно для поддержания его крепости. Держите тело в строгости, чтобы оно не перестало повиноваться душе: пусть пища лишь утоляет голод, питье — жажду, пусть одежда защищает тело от холода, а жилище — от всего ему грозящего.[28] Итак, вы видите, о чем речь. Повторю, никогда в его жизни не было такого, чтобы Сенека ел и пил только для утоления голода и жажды. Но необходимо, чтобы, пользуясь богатством, философ благодаря периодическим упражнениям в воздержании не упускал из виду, что настоящий смысл и мера еды таковы: есть следует не более того, что нужно для утоления голода. И когда ты пьешь, знай, что нет иной меры и иного смысла в питье, чем пить не более того, что нужно для утоления жажды. Это, стало быть, целая позиция, занятая по отношению к питанию, одежде, жилищу, выработанная благодаря упражнениям в воздержании, смысл которых в том, чтобы придать жизни стиль, а не в том, чтобы подчинить ее строгим правилам и запретам. Вот что можно сказать о воздержании у стоиков.*И, кроме того, я хотел бы теперь поговорить о еще одной совокупности стоических практик — о практиках испытания.

На самом деле воздержание и испытание во многом пересекаются и накладываются друг на друга. Однако, на мой взгляд,

---

* В рукописи здесь сказано об отличии этих испытаний от эпикурейских упражнений в воздержании, скорее, позволяющих вести речь о некоторой «эстетике удовольствия» («избегать всех удовольствий, которые могут обернуться страданиями, и с помощью ряда приемов полнее переживать простые удовольствия»).

есть ряд отличительных черт, характерных для испытания и отличающих его от воздержания. Во-первых, испытание всегда скрывает в себе некоторый вопрос, вопрос о себе, адресованный себе же. В испытании, в отличие от воздержания, речь, по существу, идет о том, чтобы узнать, на что человек способен, может ли он сделать что-то и довести дело до конца. В испытании можно добиться успеха или потерпеть неудачу, можно выиграть или потерять, и речь идет о том, чтобы с помощью этой игры с неясным исходом разобраться с самим собой, посмотреть, далеко ли ты продвинулся и кто ты, по сути, есть. В испытании присутствует момент познания себя, которого нет в простом воздержании. Во-вторых, испытание неизменно должно сопровождаться некоторой работой мысли над мыслью. В отличие от воздержания, являющегося всего лишь добровольным лишением, испытание на самом деле будет испытанием только при том условии, что человек займет по отношению к тому, что он делает, и по отношению к самому себе, делающему то, что он делает, ясную и осознанную позицию. И наконец [третье отличие], и это главный пункт, на котором я задержусь много дольше; воздержание, как вы видели, привязывается стоиками к тому или иному моменту в жизни, оно — упражнение, к которому надо прибегать время от времени, с тем чтобы смочь лучше выработать желаемую форму жизни, forma vitae. Тогда как — повторю, это важно — испытание себя должно стать вообще способом вести себя перед лицом реального. Надо, и в этом заключен смысл испытания для стоиков, чтобы вся жизнь стала неким испытанием. Тут-то и совершается, на мой взгляд, решающий поворот в истории техник себя.

С вашего позволения я ненадолго вернусь к двум первым пунктам. Мы чуть притормозим и потом на следующих лекциях поговорим о жизни как испытании. Первое: испытание как вопрос о себе самом. Я хочу сказать, что в упражнениях-испытаниях пытаются засечь свои координаты: где мы находимся по отношению к тому месту, где были ранее, насколько продвинулись и как далеки от пункта назначения. Если угодно, в испытании всегда присутствует некий вопрос о продвижении вперед и стремление сориентироваться, стало быть, познание себя. Пример таких испытаний. Эпиктет спрашивает: что нужно, чтобы бороться с гневом? Нужно взять обязательство перед

самим собой — не гневаться в течение дня. Затем заключить с собой договор на два дня, на четыре, и наконец, когда ты договорился с собой не гневаться тридцать дней и на самом деле сумел не впасть в гнев в течение этого срока, наступило время принести жертву богам.[29] С таким типом испытания-договора который обеспечивает продвижение к намеченной цели и вместе с тем служит его мерой, вы встретитесь у Плутарха в тексте, посвященном как раз обузданию гнева, где говорится: я пытаюсь не гневаться несколько дней и даже месяц. Похоже что в аскетике стоиков месяц без гнева — это действительно максимум. Итак: не впадать в гнев несколько дней или даже месяц, «понемногу испытывая себя (peiromenos hemautou) чтобы удостовериться, стал ли я более терпелив, обязуясь следить за собой».[30] К тому же типу испытаний относится, также у Плутарха, несколько более усложненная игра. Это по поводу справедливости и несправедливости. Конечно, говорит он в «Демоне Сократа»,[31] чтобы не творить несправедливости, надо упражняться в этом с помощью таких же последовательных обязательств, как и в случае гнева. Избегать быть несправедливым в течение дня, месяца. Но, говорит он, одновременно надо вырабатывать умение, гораздо более тонкое: стараться в течение какого-то времени отказываться от выгоды, пусть даже вполне честной и законной. И это для того, чтобы искоренить в себе желание стяжательства, источник всякой несправедливости. Итак, если угодно, надо упражняться в некоторой сверхсправедливости, заставляющей отказываться от выгоды, даже законной, ради того, чтобы избегать несправедливости. Это было испытание в целом как испытание-ориентирование себя и в себе (épreuve-repérage de soi).

Во-вторых, испытание как двустороннее упражнение, я хочу сказать, как двусторонне направленное: одновременно вовне и на мысль. В этих испытаниях речь идет не просто о том чтобы взять себе за правило вести себя так-то и так-то или воздерживаться от чего-то, но вместе с тем и выработать некоторый мыслительный навык. Нужно одновременно не пасовать перед реальностью и во время этого поединка все время держать под контролем мысль. Вам это может показаться несколько надуманным, но на самом деле все очень просто. Все это очень просто, но имеет важные исторические последствия

Когда на улице вы видите красивую девушку, мало, говорит Эпиктет, сдерживать себя, не преследовать ее, не пытаться ее совратить или воспользоваться ее услугами. Этого мало. Недостаточно такого воздержания, при котором про себя думают: я ее не трогаю, но не отказался бы переспать с ней. Или: как повезло ее мужу. Нужно постараться в то самое время, когда ты видишь девушку, от которой воздерживаешься, не представлять себе (zôgraphein), что она рядом и ты пользуешься ее расположением. И даже если так оно и есть, если она не против знакомства, нужно постараться вообще ничего не чувствовать, не думать ни о чем, достичь полной душевной пустоты и равнодушия.[32] Это важный пункт. В этом как раз и будет состоять одно из главных расхождений между христианской чистотой и языческим воздержанием. Во всех христианских текстах о целомудрии вы встретитесь с суровым осуждением Сократа, который, хотя и проявил воздержание, когда Алкивиад возлег рядом с ним, но тем не менее по-прежнему желал его. Здесь мы находимся на полпути. Речь идет об особой работе по обезвреживанию (neutralisation) мыслей, желания и воображения. Над этим и трудятся при испытании. Надо, чтобы воздержание сопровождалось работой мысли над самой собой, работой мысли над мыслью. Пример такой работы мысли над самой собой перед лицом какой-то реальной ситуации вы найдете также в третьей книге, где Эпиктет говорит: оказавшись в положении, когда нас грозит увлечь страсть, надо встретить опасность лицом к лицу, воздержаться от всего, что могло бы нас увлечь и, трудясь мыслью над мыслью, сделать так, чтобы она сама себя обуздала и направила в нужное русло.[33] Так, например, говорит он, если ты обнимаешь своего ребенка или друга, естественные эмоции, общественный долг, вся наша система обязательств как по отношению к семье, так и по отношению к друзьям ставит нас в такое положение, что мы и впрямь должны показывать им свою любовь и на самом деле испытывать радость от того, что наши дети или друзья — рядом с нами. Но здесь скрыта некая опасность. Нам грозит пресловутая diakhusis, разлитие,[34] что-то вроде растекания души, которая, отчасти потому, что это соответствует нашим обязанностям, но также по причине естественной склонности, побуждающей нас любить ближнего, рискует растечься, значит, утратить самоконтроль

не из-за какой-то внезапной страсти или переживания (pathos), но под влиянием естественного и законного душевного порыва. Такова diakhusis, и ее нужно избегать. Избегать, но как? Это очень просто, говорит он. Когда вы держите вашего ребенка, маленького мальчика или маленькую девочку, у себя на коленях и испытываете вполне естественную любовь к нему или к ней, в тот миг, когда вы, движимые законными чувством и желанием выразить его, обнимаете ребенка, не переставайте говорить себе, повторяйте вполголоса, для себя или во всяком случае про себя: завтра ты умрешь.[35] Завтра ты, дитя, которое я люблю, умрешь. Завтра тебя не будет. В этом упражнении, в котором проявляется законная привязанность и одновременно достигается — трудом души, отдающей себе полный отчет в непрочности этих связей — некоторая отстраненность, и будет заключаться испытание. Также и обнимая друга, надо непрестанно повторять себе, тем самым как бы заставляя мысль трудиться над собой: завтра ты отправишься в изгнание или это меня завтра сошлют, и мы расстанемся. Таковы упражнения-испытания, как их описывали стоики.

В конце концов, все это смахивает на занимательные истории и, в общем, вторично, в сравнении с вещью гораздо более важной, каковой является трансформация испытания — отношения к испытанию или к практике испытаний — или, скорее, его трансмутация, в результате которой вся человеческая жизнь обрела форму испытания. Именно это я теперь и попробую вам объяснить.

Примечания

[1] *Aulu-Gelle.* Les Nuits attiques, livre I, IX, 1—6 / trad. R.Marache. Paris, Les Belles Lettres, 1967, t. I, p. 38—39 (*Авл Геллий.* Аттические ночи).

[2] Учитель Авла Геллия Кальвизий Тавр, философ II века, платоник.

[3] Les Nuits attiques, livre I, IX, 8—11 (p. 40).

[4] *Dodds E. R.* Les Grecs et l'Irrationel, op. cit., p. 135—174; *Vernan J.-P.* Mythe et Pensée chez les Grecs, op. cit., t. I, p. 96, et t. II, p. 111; *Joly H.* Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis, op. cit., p. 67—69. См. последнее критическое обращение к этой теме: *Hadot P.* Qu'est-ce que la philosophie antique?, op. cit., p. 276—289.

[5] См. разбор этого пункта в лекции от 12 января, первый час.

[6] Noûs у Платона — это самая возвышенная часть души, ум как собственно божественый акт мышления; см. пессимистические заявления в «Тимее», 51e: «Ум же есть достояние богов и лишь малой горстки людей» (*Platon.* Oeuvres complètes, t. X / trad. A. Rivaud. Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 171 (*Платон.* Соч. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 455)). В неоплатонизме noûs сделается совершенно независимой бытийной инстанцией, помещаемой между Единым и Душой. См.: *Pépin J.* Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme // Revue philosophique de la France et de l'etranger, 146, 1956, p. 39—55.

[7] Платон одним из первых употребляет понятие homoiôsis theô в «Теэтете», 176a—b: «Бегство — это посильное уподобление богу (homoiôsis tô theô)» (Oeuvres complètes, t. VIII-2 / trad. A.Dies. Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 208 (*Платон.* Соч. М., 1993. Т. 2. С. 232)). Это место обильно цитируется средними платониками (Апулей, Алкиной,* Арий Дидим, Нумений), которые видят в нем формулу телоса (telos), идею суверенного блага, получившую распространение в неоплатонизме (главнейший текст: *Плотин.* Эннеады, I,2,2). Мы снова встречаем его у перипатетиков при описании созерцательной жизни (помимо VII главы десятой книги Никомаховой этики см.: *Цицерон.* De Finibus, V, 11). Мистический потенциал, заключенный в отрывке, будет использован иудейской и христианской теологией (см.: *Philon d'Alexandrie.* De Fuga, 63, et Clément d'Alexandrie (Stromates. II,22), а также нео-пифагореизмом. Его снова введут в оборот стоики (см.: *Cicéron.* De natura deorum, II, 147 et 153), но существенно переделав, потому что первейшей целью, telos, остается, как учили в школе Порфирия, oikeiôsis, присвоение — упражнение в непосредственной артикуляции натуры, самой по себе доброй (принцип этической имманентности), тогда как omoiosis (принцип этической трансцендентности), всегда предполагает некоторое усилие разрыва с мирским (см. статью Карлоса Леви (Carlos Levy), которая послужила нам опорой для этого примечания: Cicéron et le Moyen Platonisme: le problème du Souverain Bien pour Platon // Revue des études latines, 68, 1990, p. 50—65).

[8] Об этом движении см. лекцию от 6 января, первый час.

[9] Не надо забывать, однако, что Плотин неустанно боролся с гностиками. См.: Эннеады, II, 9. Девятая книга Второй эннеады названа Порфирием «Против гностиков».

---

* По-видимому, «Алкиной», очерк платоновского учения, принадлежащий Альбину Старшему. — *Прим. перев.*

[10] Описание процедур изобличения себя в христианской духовности (при которых вербализации ошибок предшествовало разбирательство с самим собой), сложившихся в ходе ввода в действие монашеских установлений начиная с V—VIII веков см.: Лекции в Коллеж де Франс от 12 и особенно от 26 марта 1980 года.

[11] Об этой трансплантации духовных упражнений (в частности, техник контроля сознания) см.: Семинар, состоявшийся в октябре 1982 года в Вермонтском университете (Dits et Écrits, op. cit., IV, N 363, p. 808—810).

[12] Уроженец Кесарии Каппадокийской (330 г.) Василий учился в Константинополе и в Афинах. Он написал устав для основанных им монашеских общин в Малой Азии.

[13] См. лекцию от 24 марта, второй час.

[14] Здесь затрагивается вопрос о том, что вскоре назовут «эстетикой существования». См. интервью, взятое А.Фонтана в мае 1984 г. (Dits et Écrits, IV, N 357, p. 731—732) , а также беседу с А. Дрейфус (H. Dreyfus) (id., N 344, p. 610—611 et 615) и «Usage des plaisirs et Techniques de soi» (id., N 338, p. 545).

[15] См. лекцию от 20 января, первый час и, главное, лекцию от 3 марта, второй час.

[16] См. у Гесиода: «Пусты амбары у тех, кто работать ленится» (meletê de toi ergon ophellei). (Le travaux et les Jours, v. 412 / trad. P. Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1928, p.101. *Гесиод.* Работы и дни / Пер. В. В. Вересаева. Иркутск, 1992. С. 23).

[17] Марру *(Marrou H.-I.* Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, op. cit., p. 302—303) различает два типа упражнений (meletai), введенных учителями риторики в эллинистический период: фиктивные защитительные речи на самые причудливые темы и импровизации в совещательном жанре, тоже на вполне фантастические темы. В латыни meletê станет declamatio.

[18] См., например: *Épictete.* Enretiens, I, 1, 25 (éd. citée, p. 8), III, 5, 11 (p. 23); IV, 4, 8—18 (p. 38—39); IV, 6, 11—17 (p. 54—55). (*Эпиктет.* Беседы, цит., с. 42, 163, 235—236, 243—244).

[19] *Musonius.* Reliquiae, éd. citée., p. 22—27 (см.: *Stobée.* Florilege, III, 29, 78, параграф, озаглавленный «Peri philoponias kai meletês kai hoti asumphoron to oknein». Об этом тексте см. лекцию от 24 февраля, второй час.

[20] В 65 году Нерон, раскрывший заговор сенатора Пизона, устраивает расправу ряду лиц: Сенеке, как и Лукану, велено вскрыть вены. Заодно Нерон решает изгнать некоторых видных стоиков и киников: Мусоний Руф отправляется на остров Гирос, изгнан Деметрий. Мусония вернет из ссылки Гальба; и несомненное покровительство Тита

убережет от изгнания, в которое в начале шестидесятых годов отправятся, на сей раз по декретам Веспасиана, многие философы (Демет-рий, Евфрат и др.).

[21] «Ибо как станет умеренным тот, кто лишь знает, что нельзя отдаваться удовольствиям, но не упражнялся в сопротивлении им? Как сделается справедливым, только выучив, что надо стремиться к равенству, но не приложив усилий к тому, чтобы прогнать алчность? Как обретем мы мужество, усвоив, что нечего бояться вещей, представляющихся ужасными толпе, но не постаравшись сохранять хладнокровие перед ними? Какие же мы мудрецы, если нам известно, в чем истинное благо и в чем истинное зло, но не научились мы презирать то, что лишь по видимости благо?" (*Festugière A.-J.* Deux preédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius, op. cit., p. 69).

[22] Все эти вопросы рассматриваются в одной из глав L'Usage des plaisirs: «ENKRATEIA» [egkrateia], op. cit., p. 74—90 (*Фуко М.* Использование удовольствий. СПб., 2004. С. 99).

[23] «Не правда ли, мы знаем понаслышке, что тарентинец Икк ради Олимпийских игр и других состязаний ни разу не касался ни женщин, ни мальчиков в то время, когда усердно готовился к состязаниям?» (*Platon.* Les Lois, livre VIII, 840a / trad. E. Des Places. Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 82 (*Платон.* Соч. В 4-х т. М., 1994. Т.4. С. 293)).

[24] *Seneque.* Lettres à Lucilius, t. I, livre II, lettre 15, 1—4, éd. citée, p. 59—60 et t. II, livre VI, lettre 55,1 (p. 56). (*Сенека.* Нравственные письма.., с. 28 и с. 92).

[25] Lettres à Lucilius, t. I, livre I, lettre 18 (Нравственные письма.., с. 33). Об этом письме см.: Le Souci de soi, op. cit., p. 76—77.

[26] Id., lettre 18, 5—8 (Там же, с. 33—34).

[27] О Сенеке, богаче и воре, см. заявления Публия Суиллия, приведенные Тацитом: «Благодаря какой мудрости, каким наставлениям философов Сенека за какие-нибудь четыре года близости к Цезарю нажил триста миллионов сестерциев? В Риме он, словно ищейка, выслеживает завещания и бездетных граждан, Италию и провинции обирает непомерною ставкою роста». *Корнелий Тацит.* Соч. В 2 т. Т. I: Анналы. Малые произведения / Пер. А. С. Бобовича. Л.: Наука. 1969. С. 244. Невольно приходит на ум, что Тацит метит в Сенеку, когда пишет о Нероне: «Затем Цезарь щедро одарил виднейших из своих приближенных. Были люди, осуждавшие тех, кто, выставляя себя поборниками несгибаемой добродетели, тем не менее разделили между собой, словно взятую на войне добычу, дома и поместья». Там же. С. 231; напомним, что Нерон преподнес Сенеке в подарок поместье, принадлежавшее... Британику, который погиб при сомнительных обстоятельствах. О доходах Сенеки см. заявления Диона Кассия (LXI, 10,3) и современное освеще-

ние темы у П. Вейна, который говорит об «одном из самых больших состояний в том веке» («Préface» à Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius, op. cit., p. XV—XVI). Весь трактат «О блаженной жизни» — решительная и ловкая попытка Сенеки отвести от себя упреки, адресованные богачу-философу, который говорит о презрении к богатству.

[28] Lettres à Lucilius, t. I, livre I, lettre 8 (p. 23—24 (Нравственные письма.., с. 13—15)).

[29] «Так вот, если ты хочешь не быть гневливым, не давай пищу этому своему устойчивому внутреннему состоянию, не подбрасывай ему ничего способствующего его усилению. Сохраняй спокойствие и считай дни, в которые ты не гневался: Обычно я гневался каждый день, теперь — через день, потом через два, потом через три. А если дойдешь и до тридцати, соверши жертвоприношение богу». (*Épictète*. Entretiens, II, 18, 12—13, p. 76 (Беседы... С. 130)).

[30] *Plutarque*. Du conrtôle de la colère, 464c / trad. J. Dumortier & Defradas, éd. citée, 15, p. 84—85.

[31] *Plutarque*. Le Démon de Socrate, 585a—c / trad. J. Hani, éd. citée, p. 95.

[32] «Сегодня, увидев красавца или красавицу, я не сказал себе: „Если бы можно было поспать с ней" и „Блажен муж ее". Ведь сказавший это „блажен" — тоже прелюбодей. И я не рисую в своем воображении (anazôgraphô) картину за картиной, как она появляется, как раздевается, как ложится ко мне в постель...» (Entretiens, II, 18, 15—16, p. 76—77 (Беседы... С. 130—131)).

[33] Entretiens, III, 24, 84—85 (p. 106—107 (Беседы... С. 207)).

[34] «Если ты целуешь свое дитя, если брата, если друга, никогда не давай своему представлению полную волю (diakhusin) и не позволяй радости доходить до чего ей угодно» (id., 85, p. 107 (С. 207)).

[35] Id., 88 (p. 107 (С. 207)).

Лекция от 17 марта 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Жизнь как испытание. — Трактат Сенеки «De Providentia»: испытание жизнью и его дифференцирующая функция. — Эпиктет и философ-лазутчик. — Преображение зла: от прежнего стоицизма к Эпиктету. — Испытание в греческой трагедии. — Замечания насчет индифферентности эллинистической подготовки к жизни по отношению к христианскому учению о бессмертии и спасении души. — Искусство жизни и забота о себе: переворачивание отношения. — Признак этого переворачивания: тема девственности в греческом романе.

Важной вехой в эволюции философской аскетики имперского периода было появление и распространение представления о том, что испытание (probatio), в отличие от воздержания, не может быть просто некоторым образовательным упражнением, привязанным к какому-то моменту в жизни, но должно стать пожизненным. Иначе говоря, мы присутствуем при формировании этой, на мой взгляд, основополагающей идеи, этого представления о том, что жизнь надо признать испытанием, что она должна быть понята, прожита, пройдена как сплошное испытание. Конечно, это была такая ползучая идея в том смысле, что не существовало, я думаю, —

во всяком случае, мне ничего такого не встречалось, — систематической рефлексии, общей теории, которая бы устанавливала, что жизнь это испытание. Во всяком случае, такой теории, которая по своему значению в какой-то мере напоминала бы то, с чем мы встречаемся в христианстве. Однако мне кажется, что эта идея все же вполне отчетливо формулируется в ряде текстов, в частности у Сенеки и у Эпиктета.

Итак, для Сенеки таким текстом — на тему «жизнь как испытание» — является трактат «De Providentia», в котором одна из главных линий представлена старой, классической темой стоиков, темой Бога, который — отец (миру и людям) и которого надо признавать и чтить, как почитают отца в семействе. Правда, из этой темы, старой, хорошо знакомой темы Бога, который есть отец, Сенека извлекает что-то свое. Сенека говорит: Бог — это отец, стало быть, не мать. Я хочу сказать, что матери свойственна снисходительность по отношению к детям. Мать (говоря это, он явно имеет в виду отношение матери к мальчику, достигшему школьного возраста, к подростку) создана для того, чтобы быть снисходительной. Ей на роду написано позволять, утешать и т. д.[1] Но именно на отце лежит груз воспитания. Тут встречается интересное выражение, он говорит: Отец и, значит, Бог тоже, поскольку он — отец, amat fortiter[2] (позже будет сказано: pecca fortiter[3]). Amat fortiter означает: он любит детей мужественной любовью, очень любит, но не дает им послаблений, строго требует с них, и не всегда все между ним и детьми гладко. Любить мужественной любовью, любить крепко и требовательно — что это означает? Главным образом следить за тем, чтобы дети воспитывались как надо, т. е. трудясь, уставая, сталкиваясь с трудностями и даже страданиями, которые подготовят их к встрече с настоящими тяготами, горем, невзгодами и несчастьями. Любя их fortiter (крепкой мужественной любовью), он обеспечивает им надежное мужское воспитание, растит из них крепких и мужественных людей. Стало быть, в отцовской любви Бога к людям надо видеть не материнскую слабость к ним, но требовательность, учительскую строгость. Однако в этой педагогике есть парадокс, в трактате «De Providentia» как раз и объясняется, в чем он состоит, и делается попытка его решения. Парадокс в следующем: Отец-Бог, учащий своих детей, все же не одинаково строг со

всеми. Он отличает добрых от злых, но поступает очень странно, потому что на каждом шагу мы видим, что добрые — те, кто угоден богам, — трудятся, страдают, потеют, карабкаясь вверх по крутым тропинкам жизни. И ничего, кроме трудностей, бед, несчастий и страданий они не знают. Тогда как злым, которые отдыхают и купаются в наслаждениях, все нипочем. Так вот, говорит Сенека, парадокс объясняется очень просто. На самом деле вполне логично и разумно, что в ходе воспитания дурные осыпаны милостями, а добрых, напротив, преследуют и без конца подвергают испытаниям. Именно потому, говорит он, что дурные дурны, Бог оставил их в их наслаждениях и, зная, что от их воспитания толку не будет, перестал ими заниматься, в то время как добрых, тех, кого он любит, он испытывает, закаляет, делает сильными и смелыми — готовит их для себя. «Sibi [parare]»[4]: Бог готовит для себя людей — тех, которых он любит, потому что они — добрые. И он готовит их, заставляя пройти ряд испытаний, из которых и состоит жизнь. Так вот, я думаю, нам надо задержаться на этом тексте, потому что в нем есть по меньшей мере два важных соображения.

Во-первых, вот какое. Мысль о том, что жизнь, со всеми ее горестями и испытаниями, жизнь в целом — это воспитание. Как видите, здесь перекраивается то, о чем мы вспоминали, когда начинали с «Алкивиада». Вы помните, что epimeleia heautou, практика себя, культура себя и т. д., по существу, была восполнением недостатков образования; и epimeleia heautou — я не скажу, что во всем платонизме, но по меньшей мере в «Алкивиаде» — была чем-то таким, чем должен был заняться молодой человек на пороге своей политической карьеры, чтобы смочь должным образом справляться со своими обязанностями. Мы уже наблюдали за тем, как это понятие, epimeleia heautou, начинают толковать более широко, и я пытался показать вам, что в культуре себя эллинистической и римской эпохи «заниматься собой» обозначало уже не просто обязанность молодого человека восполнить недостатки образования; заниматься собой надо было всю жизнь.[6] И вот теперь говорится о воспитании, но воспитании, толкуемом шире: человек воспитывается в течение всей жизни. Практика себя, к которой надо приступать в ранней юности или в юности и продолжать до конца жизни, эта самая практика вписывается в провиденциалистскую схе-

му, согласно которой Бог загодя так устраивает мир, чтобы человек мог в нем образовываться, занимаясь практикой себя. Иначе говоря, отныне вся жизнь целиком есть воспитание. И epimeleia heautou, коль скоро она растягивается на всю жизнь, заключается теперь в том, что воспитывают себя, превозмогая жизненные невзгоды. Испытания и воспитание образуют что-то вроде спирали. Нужно непрестанно воспитывать себя, проходя через посланные нам испытания, но именно забота о себе заставляет принимать всерьез испытания. Воспитывают сами себя в течение всей жизни и вместе с тем живут для того, чтобы мочь воспитывать себя. Сопротяженность жизни и воспитания себя — вот первое, что отличает жизнь-как-испытание (vie-epreuve).

Во-вторых, как видите, это более широкое понимание испытания как жизни, или мысль о том, что забота о себе должна продолжаться всю жизнь постольку, поскольку и жизнь должна быть полностью отдана формированию себя, имеет в своей основе фундаментальное различение, впрочем, несколько загадочное, поскольку вся эта аналитика жизни как испытания покоится на заранее данной дихотомии, на отделении плохих людей от хороших. Жизнь-испытание предназначена хорошим людям, для них она зарезервирована. Жизнь устроена так, что хорошие отличны от прочих, и как раз те, которые к хорошим не причисляются, плохие люди, не просто не выдерживают испытания или не считают жизнь испытанием, — она для них и не является таковым. И если им позволено наслаждаться, так это в той мере, в какой они не достойны того, чтобы их испытывали. Иными словами, можно сказать, что в трактате «De Providentia» мы сталкиваемся не с чем иным, как с принципиальным положением о том, что испытание (probatio) это и есть форма жизни, общая, воспитательная и дискриминационная одновременно.

Отголосками этого текста Сенеки («De Providentia») станут многие места из «Бесед» Эпиктета, содержащие сходные мысли. Например, в первой книге «Бесед» Бог сравнивается уже не со строгим отцом семейства, противостоящим матери с ее снисходительностью, но с учителем борьбы, который ради лучшего воспитания своих учеников, тех, кого он принял, приютил и хочет сделать выносливыми и сильными, выставил

против них самых сильных противников. Зачем он выбрал сильных противников для учеников, которых он опекает и в чьем успехе заинтересован? Чтобы они победили на Олимпийских играх. А не попотев, победителем не станешь. Бог, как этот учитель, отбирает самых сильных противников для лучших учеников, чтобы в день игр они завоевали пальмовую ветвь. В той же беседе, как вы можете убедиться, намечается, по крайней мере в общих чертах, отделение добрых от злых, вырисовывается дискриминирующая функция probatio, причем отделение принимает интересную форму, которой также суждена долгая жизнь: избранный изображается в виде лазутчика.[7] Эпиктет говорит следующее: бывают люди, столь добродетельные по природе, так хорошо показавшие себя, что Бог, вместо того чтобы дать им жить как все, обычной жизнью с ее взлетами и падениями, посылает их лазутчиками туда, где самые большие опасности и самые большие трудности. И именно эти лазутчики в область зла, несчастий и страданий, с одной стороны, видят в них для себя испытания, особенно суровые и трудные, с другой, как и положено хорошим лазутчикам, возвращаются в свой город и оповещают сограждан о том, что все эти опасности, которых они так боятся, в конце концов не так уж страшны, а им-то пришлось иметь с ними дело. Посланные как лазутчики, они столкнулись с ними, сумели их победить, и коль скоро они их победили, то и другие смогут это сделать. Они возвращаются, выполнившие свою миссию лазутчики, они одержали победу и могут научить прочих, что в испытаниях и бедах можно победить и что к этому ведет путь, на который они могут наставить. Таков философ, таков киник (кстати, во впечатляющем портрете киника, который нарисует Эпиктет, он снова прибегнет к сравнению с лазутчиком[8]) — философ-лазутчик, посланный вперед для встречи с самым суровым противником и возвратившийся, чтобы сказать, что враг не страшен, или не так страшен, не так грозен, каким кажется, и научить, как его можно одолеть <...>.

Итак, испытания, несчастья... нельзя думать, что они — зло. Надо, конечно же, считать их благом и обращать их к собственной пользе, использовать для формирования себя. Найдется ли хоть одно из выпавших нам испытаний, которое в качестве такового — именно в качестве испытания, страдания, несчастья —

не было бы благом? Эпиктет говорит так: надо извлекать пользу из всех затруднений, из всех препятствий. Неужели из всех? — Из всех. Эпиктет изображает, набрасывает что-то вроде диалога между учителем и учеником: Так неужели из всех? — спрашивает ученик. — Из всех. — И от бранящего? Ответ учителя: А какую пользу извлекает атлет из упражнений? Огромнейшую. Вот и он, бранящий меня, «становится подготавливающим меня упражнением: он упражняет мою терпимость, безгневность, кротость. Если кто-то упражняет меня в безгневности, разве он не приносит мне пользу? Сосед плохой? Самому себе. А мне [и как раз потому что он плохой. — *М. Ф.*] он хороший: он упражняет мою доброжелательность, уступчивость. Подавай болезнь, подавай смерть, подавай нужду, подавай поношение, суд, грозящий высшим наказанием, — все это с помощью палочки Гермеса станет полезным».[9] Палочка Гермеса — это та, что превращает всякую вещь в золото. Мне кажется, что это действительно важная мысль, потому что в чем-то она очень близка вполне традиционной теме стоиков. Она ей очень близка и вместе с тем она — совсем другая. Она близка представлению, согласно которому то, что поначалу кажется нам злом, идущим к нам из внешнего мира, из порядка вещей, на самом деле — не зло. Это одно из основных положений стоицизма, одна из самых ранних идей.[10] Но как в традиционном тезисе стоиков происходит эта нейтрализация зла как зла? Иначе говоря, как обнаруживается, что то, что воспринималось как зло или казалось злом, на самом деле злом не является? Вы знаете, это обнаруживается при помощи операции, сугубо интеллектуальной и доказательной. Когда что-то случается, например смерть близкого человека, болезнь, утрата состояния, землетрясение, надо сказать себе, что каждое из этих зол, каким бы огромным оно ни было и каким бы случайным ни казалось, составляет часть мирового порядка и необходимого устройства мира в целом. Эта необходимая связь вещей установлена Богом или разумным началом, устроившим мир и устроившим его хорошо. Стало быть, надо признать, что с той единственной точки зрения, которую нам пристало считать своей, с точки зрения разумного существа мы не должны считать злом то, что нам кажется злом. Только лишь наше мнение мешает нам встать на эту точку зрения разума, разумного су-

щества, отдаляет от нее. Одно оно заставляет нас верить, что случившееся — зло. На самом деле это не зло. Поведем же себя как разумные существа и встанем на точку зрения разума: все случающееся — часть мирового порядка и, значит, не зло. [Но не будем уходить и от] вопроса, так часто, как вам известно, повторявшегося, к которому, например, так часто возвращался Цицерон[11]: сколько бы ни говорили, что зла нет, но когда я болен и на самом деле страдаю, это зло или не зло? Так или иначе, но стоический тезис, или, если угодно, схема избывания зла (annulation du mal) в классическом стоицизме, предполагает аналитическую работу или размышления разумного субъекта как такового над порядком мира, позволяющие ему встроить эти события в некий порядок, который онтологически хорош. И, следовательно, зло более не является, по крайнем мере онтологически, злом.

Но, как видите, у Эпиктета, в этом коротком рассказе о бранящем, который делает мне добро, и сама брань которого — благо, все совсем не так. Потому что здесь уже нет речи о только что упомянутых мной размышлениях о мире. Речь идет о превращении зла в благо, но как раз в той мере, в какой зло причиняет мне страдания. Отличие анализа Эпиктета и неуязвимость его для замечаний, подобных сделанному Цицероном, некоторой оговорке по поводу тезиса классического стоицизма, дескать, в конце концов, даже если я соглашаюсь, что зло, раз уж оно является частью разумного миропорядка, — не зло, мне-то все равно плохо, заключается именно в том, что отныне то обстоятельство, что не-зло (для Эпиктета, конечно, в согласии с классической концепцией, онтологически зло — не зло) причиняет мне зло, горе и боль, и даже полностью лишает самообладания, и есть по отношению ко мне благо. Преображение или избывание зла совершается уже не просто на пути выработки рациональной позиции по отношению к миру. Преобразование зла в благо происходит внутри вызванного им страдания постольку, поскольку страдание действительно является испытанием, поскольку сам субъект признал его испытанием, принял и пережил как испытание. В случае классического стоицизма можно сказать, что именно мысль о мировом целом призвана прекратить страдания. В случае Эпиктета и в рамках теоретического постулата, которого Эпиктет

придерживается, мы имеем, если угодно, другой тип подмены, обусловленной отношением ко злу как к испытанию, при котором личное страдание, боль и горе дублируются, перекрываются некоторой их непосредственно положительной для нас значимостью. Такое наделение значимостью не отменяет страдания, напротив, оно привязывает к нему, пользуется им. Именно в той мере, в какой зло приносит нам зло, оно — не зло. В этом есть что-то основательное и, думаю, совсем новое в сравнении с тем, что можно рассматривать как общетеоретические рамки стоицизма.

По поводу всего этого — этого представления о жизни как о формирующем испытании, о том, что несчастье — это благо как раз в той мере, в какой оно — несчастье, благо в той мере, в какой оно признается несчастьем и к нему относятся как к испытанию — я хотел бы сделать несколько замечаний. Конечно, в каком-то смысле вы [будете правы, если] скажете: не так уж все это ново, и даже если это кажется чем-то новым и на самом деле является новым в сравнении с догматикой стоиков, некоторым изменением или смещением акцентов, то фактически представление о жизни как о длинной цепи несчастий, в которых люди испытываются на прочность, — старая греческая идея. В конце концов, разве не она лежит в основе всей классической греческой трагедии, всех великих греческих мифов? Прометей и его пытки, Геракл и его подвиги,[12] Эдип, чающий истины и оказывающийся преступником, и т. д. Правда, я думаю, то, чем отличается испытание в греческой трагедии, что, во всяком случае, скрывается за ним, — так это тема поединка, схватки, игры, в которой сходятся ревность богов и людское высокомерие (excès). Иначе говоря, как раз когда боги и люди сходятся для борьбы, тогда и возникает нужда в испытаниях, которые боги посылают людям, чтобы посмотреть, смогут ли они их выдержать и кто же в конце концов одержит верх — боги или люди. Испытание в греческой трагедии это что-то вроде поединка между людьми и богами. Очевидно, что история Прометея самый яркий тому пример.[13] Между богами и людьми разворачивается борьба, из которой человек, даже сраженный несчастьем, выходит, обретя некое величие, величие того, кто примирился с богами. Нет более ясного свидетельства этому, чем «Эдип в Колоне», или, если угодно, «Царь-Эдип» в

сравнении с «Эдипом в Колоне».[14] Эдип в Колоне, вконец разбитый несчастьем, после всех испытаний и бед, насланных на него богами в отместку за давнее преступление, висящее не столько на нем, сколько на его семействе, прибывает, наконец, изнуренный испытаниями в город, где ему суждено умереть. Он прибывает туда после битвы, которую он проиграл, но все же из которой вышел исполненный величия и может сказать: все это случилось не по моей вине. Никто не может меня упрекнуть. Кто бы убил дерзкого старика, как это сделал я, знай он, что это его отец? И кто бы женился на женщине, знай, что она его мать? Во всем этом не было моей вины, а боги меня преследовали своей местью, которая не могла быть и не была наказанием. Но вот мы здесь, изнуренные испытаниями, я здесь, и я пришел сюда, чтобы отдать земле, на которой умру, свой дар, новый дар, дар покровительства, которым меня одарили боги. И если и вправду я погиб из-за преступления, которого не совершал и за которое боги меня преследовали, погиб в борьбе, в которой был самым слабым, если моей стране я принес мор, то земле, где я теперь упокоюсь, я принесу мир, покой и процветание.[15] Поединок, в котором есть побежденный (Эдип), но в котором, в конце концов, после полного и окончательного поражения человек вновь обретает силу и примиряется с богами, которые теперь ему покровительствуют. Так вот, совсем не такой поединок, не это могучее соперничество богов и людей скрывается за стоическим испытанием в том виде, как его определяют Сенека и Эпиктет. Напротив, именно отеческое отношение к людям, должен сказать, довольно суровое, побуждает богов подвергать добрых людей целому ряду испытаний, посылать им несчастья и т. д., которые необходимы для их воспитания. Здесь не соперничество богов — причина людских бед, а их благосклонность и покровительство.

Второе замечание. Дело в том, что эта идея — считать саму жизнь, всю целиком, со всем, что ее составляет, и на всем ее протяжении испытанием, которое должно воспитывать, причем одних лишь добрых, — очевидным образом порождает множество теоретических трудностей. Например, Сенека говорит, что Бог, насылая на добрых людей всякие испытания, готовит их для себя (sibi [parat]): он готовит добрых для себя

самого, подвергая их испытаниям.[16] Но что это за подготовка к чему их готовят? К тому, чтобы душа уподобилась всеобще-му и божественному разуму? Или речь о том, чтобы научить человека совершенному осуществлению собственной жизни вплоть до решающего и просветляющего мига смерти? Может быть, человека готовят к бессмертию и спасению, но к какому бессмертию — растворенному во вселенском разуме или лич-ному бессмертию? Очень трудно было бы найти у Сенеки за-конченную теорию на этот счет.[17] Несомненно, имеется много разрозненных высказываний, и многие из них даже можно при-вести, что как раз и показывает, что для Сенеки эти вопросы не были главными. Бог готовит людей для себя, но на первом мес-те для Сенеки — то, что «жизнь — это подготовка», и перед ним не встает, во всяком случае, не требует немедленного отве-та вопрос, который, наоборот, станет главным в христианстве готовит к чему? Как если бы эта тема техники себя, культуры себя существовала отдельно от теоретических вопросов, воз-никающих в связи с этой практикой. Но это достаточно весо-мое и важное занятие, чтобы выставить принципом поведения самое себя и не пытаться атаковать в лоб систематически воз-никающие по ходу дела теоретические проблемы. То же самое можно было бы сказать и по поводу деления людей на плохих и хороших: в конце концов, что имеется в виду? Надо ли предпо-ложить, что с самого начала есть люди плохие и есть хорошие? И что Бог приберег для хороших беды, а для плохих — наслаж-дения? Или надо допустить что-то вроде обмена знаками. Под-вергает ли Бог людей испытаниям и видя, что часть из них сопротивляется, выкарабкивается из бед, умножает им испыта-ния, тогда как прочих, тех, кто не смог выдержать первые ис-пытания, он, напротив, оставляет в покое? Ясности на этот счет нет, и, кроме того, что меня удивляет: ни Сенека ни Эпиктет похоже, и не ищут всерьез ответа. Повторю, есть разрозненные суждения, и не следует думать, что этим все и исчерпывается, и не делается попыток вписать их в какую-то теоретическую перспективу. Но отсутствует строгая разработка этих двух тем. Не слишком задумываются над вопросом «к чему готовит эта жизнь, которая вся есть подготовка?» и тем менее — над воп-росом «что же представляет собой это деление людей на доб-рых и злых, которое является одновременно и одним из

условий, и одним из следствий жизни как испытания?» Таким будет мое второе замечание по этому поводу.

Есть и третье, вот оно: дело в том, что эти две обширные темы — жизни как испытания, длящегося до самой смерти, и испытания, делящего людей на две категории, — из философской аскетики, о которой у нас речь, перешли, как вам хорошо известно, в христианскую духовность, где, конечно, приобрели совсем иной вид. С одной стороны, потому, что эта идея жизни как испытания становится в христианстве уже не просто верхушечной, но, напротив, абсолютно фундаментальной. Уже не просто некоторые, особо утонченные философы возводят в принцип или считают идеалом отношение к жизни как к сплошному испытанию. Напротив, каждый христианин призван думать, что жизнь — не что иное, как испытание. Правда, по мере того как этот принцип будет распространяться и становиться обязательным для каждого христианина, в то же самое время, стало быть, оба вопроса, о которых я только что сказал и которые странным образом были обойдены стоиками, будут перемещаться в центр внимания и становиться одними из самых обсуждаемых. Конечно, это вопрос, требующий ответа: к чему готовит жизнь, которая к чему-то готовит? Очевидно, что это вопрос о бессмертии, о спасении и т. д. Вопрос о делении людей на добрых и злых, конечно, это фундаментальный вопрос, потянувший за собой обсуждение самых насущных для христианства проблем: что такое предопределение; как соотносятся между собой человеческая свобода и всемогущество божие; что такое благодать; как это могло быть, чтобы Бог возлюбил Иакова и возненавидел Исава еще до того, как они родились?[18] Итак, оба вопроса, если угодно, перенимаются христианством, одновременно встраиваясь в совершенно иной контекст, как практический, так и теоретический.

Но если я обо всем этом напоминаю, то потому лишь, что хочу указать на феномен, по-моему важный для истории этой разветвленной культуры себя эллинистической и римской эпохи, которую я пытаюсь описать вам в этом году. В общих чертах я бы сказал так: начиная с классической эпохи, вопрос заключался в том, чтобы дать определение некоторой tekhnê tou biou, искусству жизни, технике существования. И, как вы помните, именно в рамках этого общего вопроса о tekhnê tou

biou был сформулирован принцип «заботы о себе». Человеческое существо таково, что его bios, его жизнь, его существование невозможно без соотнесения с некоторой рациональной и предписывающей артикуляцией поведения, т. е. с tekhnê. Несомненно, мы касаемся здесь одной из самых главных основ греческой культуры, мысли и морали. Какое бы давление ни оказывал полис, как бы ни важна была идея закона (nomos — обычай, закон), как бы глубоко ни проникла религия в греческое мышление, ни политические структуры, ни законы, ни требования религии никогда не могли диктовать греку или римлянину, но прежде всего греку, как он должен поступать в тех или иных жизненных ситуациях. И главное, они не были в состоянии объяснить ему, как он должен выстроить свою жизнь. Tekhnê tou biou занимала в классической греческой культуре место, оставшееся незатронутым регламентирующей деятельностью как полиса и закона, так и религии. Человеческая свобода находит место для грека не только или не столько в полисе, не только или не столько в законе, не в религии, но в этой самой tekhnê (в этом искусстве самого себя), практикуемой на себе самой. Именно в рамках этой общей формы искусства жизни, tekhnê tou biou, формулируется требование, предписание «заботиться о себе самом». И мы видели, как какой-нибудь Алкивиад, желая сделать политическую карьеру, вести жизнь правителя, должен выслушивать наставления Сократа относительно навыка, которого он не выработал: тебе не удастся практиковать tekhnê, которая тебе нужна, ты не сможешь разумно организовать свою жизнь, как ты того желаешь, если ты не будешь заниматься самим собой. Epimeleia heautou диктуется потребностью в tekhnê существования.

Так вот, произошло, как мне кажется — и это я и пытаюсь показать вам в курсе этого года, — следующее: во времена, о которых у нас речь, скажем, в эллинистическую эпоху и уж точно в период империи, которым я занимался больше всего, мы наблюдаем некоторую инверсию, когда техника жизни и забота о себе меняются местами. В самом деле, происходит, как мне кажется, вот что: забота о себе перестает выступать необходимой составной частью техники жизни, tekhnê tou biou. Забота о себе перестает быть чем-то таким, с чего надо начинать, если и в самом деле хотят узнать, что это такое — искус-

ство жить. Мне кажется, что отныне забота о себе не только пронизывает, направляет и держит целиком на себе искусство жизни; умение жить не просто требует умения заботиться о себе, но сама tekhnê tou biou, техника жизни, вписывается целиком и полностью в рамки обретшей автономию заботы о себе. Ведь что проистекает из представления о том, что вся жизнь должна восприниматься как испытание? Каковы смысл и цель жизни как образовывающей и отделяющей дурных от добрых, жизни в целом, рассматриваемой как испытание? Ну как же — именно формирование себя. Нужно жить такой жизнью, чтобы каждый миг заботиться о себе, и то, к чему придешь в конце жизни, загадочном, впрочем, конце — в старости, в минуту смерти, в бессмертии, неважно каком, растворенном ли во всеобщем разуме или в бессмертии личном, во всяком случае в том, что должно быть обретено с помощью прилагаемой к жизни tekhnê, — это как раз некоторое отношение к себе (rapport de soi a soi), которое станет венцом, завершением и воздаянием за жизнь, прожитую как испытание. Tekhnê tou biou, отношение к происходящим в жизни событиям должны вписываться в заботу о себе, сделавшуюся теперь всеобщей и абсолютной. Заботятся о себе не за тем, чтобы жить лучше, не для того, чтобы жить более разумно, не за тем, чтобы управлять другими как полагается — все это были проблемы Алкивиада. Нужно жить так, чтобы относиться к себе как можно лучше. Словом, в конечном счете, живут «для себя». Но в этом «для себя», разумеется, заложен совсем не такой смысл, как в обычном выражении «жить для себя». Живут так, что фундаментальным проектом существования, онтологической основой жизни, оправдывающей, наделяющей смыслом и подчиняющей себе все техники себя, оказывается отношение к себе. Между разумным Богом, который приготовил для меня в порядке мира длинную цепь опасностей и бед, и мной, который видит в этих несчастьях испытания и побуждение к самосовершенствованию, между этим Богом и мной не может быть ничего, что не упиралось бы в вопрос обо мне. Мне кажется, что тут происходит нечто, имеющее значение для истории западного субъекта. Что сказать в связи с этим?

Во-первых, конечно, то, что я пытался тут очертить, — эти сдвиги, приведшие, на мой взгляд, к столь важному смещению

относительно друг друга заботы о себе и техники жизни; я их описал, опираясь на тексты философов, но, я думаю, то же самое можно сделать, используя другие свидетельства. В этом году у меня уже нет времени, но хотел бы рассказать вам кое-что, к примеру, о романах. Очень интересно, что греческий роман появляется как раз в ту эпоху, о которой у нас речь (I—II вв.). Греческий роман, как вы знаете, это длинное приключенческое повествование, в котором рассказывается о путешествиях по Средиземноморью, о несчастьях, переживаниях и т. д., и которое в каком-то смысле хорошо умещается, укладывается в форму, заданную «Одиссеей».[19] Но если в «Одиссее», эпическом рассказе о том, что пришлось пережить Одиссею, описывалось великое соперничество, о котором я только что сказал, и речь шла о том, чтобы узнать, кто же в конце концов одержит верх, люди или боги, вернее, одни боги над другими богами, и мы погружались в мир состязания и борьбы, то, напротив, вместе с греческим романом всплывает тема жизни, которая должна быть испытанием, испытанием образующим, формирующим человека. Будь то «Эфиопика» Гелиодора, более известная как «Повесть о Феагене и Хариклее», «Эфесская повесть» Ксенофонта Эфесского,[20] «Приключения Левкиппы и Клитофонта» Ахилла Татия,[21] — все они развивают одну тему: все происходящее с человеком, все случающиеся с ним несчастья — кораблекрушения, землетрясения, пожары, нападения грабителей, угроза смерти, тюрьма, рабство — все то, что переживают их персонажи в ускоренном темпе и что на самом деле, как в «Одиссее», в конце концов приводит домой, возвращает к себе — все это показывает, что жизнь — это испытание. Испытание, которое приведет к чему? К примирению с богами? Вовсе нет. Оно должно привести к очищению, к самоочищению, где «сам» — это объект неусыпного внимания, заботы, покровительства и господства. Вот почему во всех этих романах на первом месте не желание узнать, как в «Одиссее», кто же победит, тот бог или этот, но вопрос о девственности.[22] Сохранит ли свою чистоту девушка, сохранит ли ее юноша, ибо они обязались как перед богом, так и друг перед другом хранить ее. Все испытания, выпадающие на долю обоих персонажей, которых преследуют несчастья, все описывающие их эпизоды нужны для того, чтобы знать, достаточно ли у них сил,

чтобы сохранить девственность, которая в этой литературе представляется мне некой наглядной формой отношения к себе, ясного и общеобязательного. Эта столь фундаментальная тема девственности, с которой мы снова встретимся в христианской духовности и у которой будет столько продолжений, возникает здесь как метафора отношения к себе. Сохранять девственность (пусть она будет еще единой, целостной как для юноши, так и для девушки) до той минуты, когда, вернувшись домой, они вновь обретут друг друга и сочетаются законным браком. Сохранение девственности — это не что иное, по моему мнению, как фигуральное обозначение того, что до́лжно пронести через всю жизнь, через все ее перипетии и сохранить до самого конца — это неусыпное внимание к себе. Повторю еще раз: живут для самих себя.

Вот что я хотел сказать вам о жизни как испытании. Итак, у нас еще одна лекция, на которой я попробую поговорить с вами о другой группе упражнений — уже не о gumnazein, т. е. упражнениях, тренировках в реальной ситуации, а об умственных упражнениях, о meletan, размышлении. Итак, уже ясно, что мне не хватило времени, чтобы закончить курс. Не знаю, будет ли у нас еще лекция после Пасхи. На Пасху вас никого не будет? Ну, не знаю, посмотрим. Спасибо.

Примечания

[1] «Разве ты не видел, насколько по-разному проявляют любовь отцы и матери? Первые приказывают детям вставать чуть свет и приступать к занятиям; даже в праздники не позволяют им бездельничать, заставляя лить пот, а порой и слезы. Напротив, матери норовят прижать к себе, усадить на колени, не пускать на солнцепек, желая, чтобы дети никогда не узнали огорчений, слез и мучительного труда. Бог по отношению к добрым мужам имеет душу отцовскую; он любит их мужественной любовью (illos fortiter amat)» (De la providence, II,5—6 // *Sénèque*. Dialogues, t. IV / trad. R. Waltz, éd. citée, p. 12—13 (*Луций Анней Сенека*. Философские трактаты / Пер. Т. Ю. Бородай, СПб., 2000, с. 88)).

[2] Id., 6 (p. 13 (там же, с. 88)).

[3] Намек на слова Лютера: «Esto peccator, et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo qui victor est peccati, mortis et mundi [...] ora forti-

ter; es enim fortissimus peccator» (письмо Меланхтону от 1 августа 1521 г., цитируемое по: *Febvre L.* Un destin. Martin Luther. Paris, PUF, 1968, p. 100). Перевести можно так: «Будь грешником и греши мужественно, но и будь мужественнее в вере и любви ко Христу, победителю греха, смерти и мира [...], молись мужественно, ибо ты великий грешник».

[4] «Доброму мужу [бог] не дает веселиться, испытывает его, закаляет, готовит его для себя (sibi illum parat)» (De la provodence, I, 6, p. 12 (*Сенека*. Цит., с. 88)).

[5] См. развитие темы в лекции от 6 января, второй час.

[6] См. лекцию от 20 января, первый час.

[7] «Людей показывают обстоятельства. Стало быть, когда тебе выпадет какое-то обстоятельство, помни, что это бог, как учитель борьбы, столкнул тебя с грубым юнцом. — Для чего, — говорит. — Для того, чтобы ты стал победителем на Олимпийских играх. [...] И вот мы посылаем тебя в Рим лазутчиком. А никто не посылает лазутчиком труса» (*Épictète*. Entretiens, I, 24, 1—2, éd. citée, p. 86 (Беседы Эпиктета, цит., с. 78)).

[8] «Киник ведь действительно лазутчик того, что́ людям дружественно и что враждебно. И он должен, тщательно разведав, прийти и сообщить истинное положение, ни страхом не пораженный, так чтобы из-за этого донести о несуществующих врагах...» (Entretiens, III, 22, 24—25, p. 73 (Беседы Эпиктета, цит., с. 188)).

[9] Entretiens, III, 20, 10—12 (p. 64 (Беседы, с. 183)).

[10] См. высказывание Цицерона: «Есть такие, кто сводит дело утешителя к одному: показать, что случившееся зло — совсем не зло (так полагает Клеанф)». (Tusculanes, t. II, XXXI, 76 / trad. J. Humbert, éd. citée, p. 44—45 (*Марк Туллий Цицерон*. Избранные сочинения: Тускуланские беседы / Пер. М. Л. Гаспарова, кн. III. М., 1975, с. 294)). Клеанф и Хрисипп — первые схолархи после основания школы Портика Зеноном в начале III века до н. э.

[11] См. всю третью книгу «Тускуланских бесед» (Tusculanes, t. II, p. 2—49 (*Цицерон*. Избранные сочинения, цит., с. 269—296)), а также анализ Фуко главы из этой книги в лекции от 24 марта, первый час.

[12] О Геракле и о кинизме как атлетической аскезе см.: *Höistad R.* Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man. Uppsala, 1948.

[13] См. трагедию Эсхила «Прикованный Прометей». Прометей, прикованный на вершине горы за кражу огня, снова бросает вызов Зевсу, говоря, что обладает тайной, которая поможет его свергнуть. Угрозы Гермеса, который хочет выведать тайну, Прометея не пугают, и

Зевс, поразив молнией скалу, где он прикован, погружает его в глубокие расселины земли.

[14] «Эдипа в Колоне» Фуко упоминает в курсе лекций в Коллеж де Франс впервые. Напротив, к «Царю-Эдипу» он обращался регулярно: в связи с «Волей к знанию» (первый год лекций в Коллеж де Франс) Фуко показывает, почему трагедию Софокла следует считать одной из глав большого повествования об исторических формах подавления дискурса истины, и, главное, в 1980 году (в лекциях «О правлении живыми») он разрабатывает (лекции от 16, 23 января и 1 февраля) способ «алетургического прочтения» «Царя-Эдипа» (отношение между манифестацией истины и искусством правления).

[15] «О рой могучих, грозноликих дев!
У вас впервые я согнул колени,
Пройдя рубеж аттической земли;
Явите ж милость Фебу, милость мне.
Он сам в тот день неслыханных гаданий
От долгих мук мне отдых предвещал.
„В предельный край, — так молвил он, — придешь ты.
Богинь Почтенных утомленный гость;
Там склон настанет горемычной жизни,
И будешь ты приявшим — благостыней…»
Софокл. Драмы / Пер. Ф. Ф. Зелинского. М.; Наука, 1990. С. 63.

[16] См. выше, прим. 4.

[17] См.: *Hoven R.* Stoïcisme et Stoiciens face au problème de l'au-delà. Paris, Les Belles Lettres, 1971; а также: *Veyne P.* «Preface» à: *Seneque.* Entretiens, Lettres à Lucilius, op. cit., p. CXXI—CXXIII.

[18] «И не одно *это*; но *так было* и с Ревеккою, когда она зачала в одно время *двух сыновей* от Исаака, отца нашего; Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, — дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, а от Призывающего, — сказано было ей: „больший будет в порабощении у меньшего", Как и написано: „Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел». (Римл., 9,10—13). На Послание к римлянам апостола Павла чаще всего ссылается Лютер, утверждая первенство благодати по отношению к делам. См. также для общего ознакомления с темой и ее исторически определенной интерпретацией: *Паскаль Б.* О благодати.

[19] *Homère.* Odyssée / trad. V. Bérarol. Paris, Les Belles Lettres, 1924. (*Гомер.* Одиссея).

[20] *Xénophon d'Éphèse.* Les Éphésiaques ou le Roman d'Habrocomès et d'Anthia / trad. G. Dalmeyda. Paris, Les Belles Lettres, 1962 (*Ксенофонт Эфесский.* «Эфезиак, или Повесть о Габрокоме и Антии» / Пер.

С. Поляковой и И. Феленковского // Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 195—200).

[21] Переводы П. Грималя романов Гелиодора и Ахилла Татия включены в том «Bibliothèque de la Pléiade» (Romans grecs et latins, op. cit.). *Гелиодор*. Эфиопика / Пер. А.Болдырева под ред. А.Егунова // Поздняя греческая проза. Цит., с. 569—577. *Ахилл Татий*. Левкиппа и Клитофонт / Пер. А. Болдырева под ред. Б. Богаевского // Поздняя греческая проза. Цит., с. 329—336.

[22] Более подробно об этом — в последней главе («Новая эротика») «Заботы о себе»: «Все же можно заметить во всех этих длинных историях с неисчислимыми сюжетными поворотами кое-какие мотивы, впоследствии характерные как для светской, так и для религиозной эротики: наличие «гетеросексульной» связи и предъявляемое обоим полам требование воздержания, скорее, выставляющее образцом сохраненную девственность, нежели ориентирующее на обуздание желаний и соблюдение общепринятых норм; наконец, в качестве награды за чистоту — воссоединение, которое имеет форму и значение духовного брака» (Souci de soi, cit. p. 262—263).

Лекция от 24 марта 1982 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Напоминание о содержании прошлой лекции. — Овладение самим собой (la saisie de soi par soi) в «Алкивиаде» Платона и в философских текстах I—II веков: сравнительный анализ. — Три великие формы рефлексии на Западе: припоминание, размышление-упражнение, метод. — Заблуждение современной западной философской историографии. — Два медитативных ряда: испытание содержания истины; испытание субъекта истины. — Недоверие греков к замыслам и прожектам: предпочтение памяти; этико-онтологическая ущербность (le vide) будущего. —Упражнение стоиков в предваряющем размышлении о зле (la presomption des maux) как подготовка. — Шкала испытания в предваряющем размышлении о зле: зло возможное, достоверное, неминуемое. Предваряющее размышление о зле как закрытие будущего и редукция реальности.

Итак, мне показалось, что в большой семье упражнений, типичных для аскетики философов, можно выделить две основные группы. Группу, которую можно поставить под знак gumnazein, тренировки, если угодно, в реальной ситуации. И мне показалось, что в этом семействе можно для удобства рассмотрения и, конечно, несколько упрощая суть дела, выделить,

с одной стороны, практики воздержания и, с другой — режим испытаний. Я попытался вам показать, как от этого режима, от этой идеи испытания, от этого принципа совершался переход к представлению, я полагаю, фундаментальному для такого рода мышления, а именно к мысли о том, что вся жизнь в целом должна быть прожита как испытание. Это также означает, что жизнь, которая в исходной точке, с самых начал классической греческой мысли, была предметом tekhnê, теперь начинает напоминать грандиозное ритуальное действо, всякий миг подавая повод к испытанию. Это соскальзывание, или переработка tekhnê в испытание, или то обстоятельство, что tekhnê должна была стать чем-то вроде постоянной подготовки к испытанию, которое продолжается в течение всей жизни, имело, на мой взгляд, довольно большое значение.

Сегодня же на нашей последней встрече в этом году я хотел бы поговорить о другом семействе аскетических упражнений, которые можно сгруппировать вокруг терминов meletê, meletan, meditatio, meditari — размышления, стало быть, понятого очень широко как упражнение в мышлении мышления (exercice de la pensée sur la pensée). Смысл этого понятия много шире того, который мы обычно приписываем термину «размышление» (meditation). Его можно пояснить, напомнив о том, как употребляется слово meletê в риторике. В риторике meletê это та внутренняя подготовка — упражнение мысли на мысли, мысли мыслью (preparation de la pensée sur la pensee, de la pensée par la pensee), — которая готовит к публичной речи, к импровизации.[1] Чтобы уловить побыстрее — а времени у нас мало — общий смысл и значение этих упражнений в «размышлении» — повторяю, тут нельзя без кавычек, — я бы вернулся на секунду к тексту, который служил нам точкой отсчета весь этот год, а именно к «Алкивиаду» Платона. Вы помните, что задача заключалась в том, чтобы, с одной стороны, выспрашивая Алкивиада, показать ему, что надо заниматься собой, а с другой — попытаться выяснить, что же это такое — забота о себе, к которой его склоняют. Вопрос был разделен на два. Во-первых, кто это такой «я сам», о котором надо заботиться? И, во-вторых, как именно надо заботиться о себе самом? Тут-то, как вы помните, Сократ и объяснил, что же главное в заботе о себе. Главное в ней — упражнение взгляда, который следует

перевести на себя. «Надо позаботиться о себе» [это перевод] «blepteon heauton»: [надо] «посмотреть на себя самого».[2] И вот на что, я думаю, надо обратить внимание: столь важным дела-ло этот взгляд, обеспечивало всю его значимость и выводило к тому, что как раз и составляло цель диалога, а именно, к науке управления, именно то, что с его [взгляда] помощью дости-галось отождествление себя с самим собой. Именно это отно-шение в его общей форме тождества и делало этот взгляд продуктивным. Душа видела саму себя и, овладевая собой, по-стигала божественное начало, заключавшее в себе все ее собст-венное достоинство. Потому и могла она распознать в себе самой божественное начало, что смотрелась в незамутненное зеркало, отражавшее блеск божества.[3] Итак, перед нами отно-шение тождества, фундаментальное отношение, так сказать, исходный пункт и одновременно пункт конечный — узнава-ние в себе божественного начала, из чего проистекают два следствия. Во-первых, душа устремляется ввысь, к существен-но-сущему, и, с другой стороны, она усматривает и познает сущность вещей, а это позволяет ей основывать на разуме воз-можные шаги в политике. Сильно обобщая, выразим это, если угодно, так: если задаться вопросом, в чем же состоит (имея в виду это, описанное в «Алкивиаде», движение души) gnôthi seauton, познание себя, напоминания о котором, кстати, раз-бросаны по всему диалогу,[4] мы увидим, что речь идет о том, что душа познает собственную природу и, познав свою приро-ду, получает доступ к тому, что ей соприродно. Душа познает самое себя и, познавая себя, тем самым извлекает из глубин па-мяти то, что когда-то знала. Вы, стало быть, видите, — я и хо-тел бы это подчеркнуть, — что тут, в этой разновидности gnôthi seauton, перед нами не такое познание себя или отношение к себе, смотрение на себя самого, которое открывало бы нам что-то вроде внутреннего мира человека, на основе чего можно было бы сделать какие-то выводы о природе души. Речь идет не больше, но и не меньше, как о познании того, что есть душа в своей собственной сущности, и как раз постижение этой сущ-ности души и должно раскрыть истину, но не ту истину, из ко-торой можно было бы узнать что-то о природе души, но ту, которую душа уже знала. Иначе говоря, душа ухватывает себя в своей сущностной реальности (réalité essentielle) и одновре-

менно постигает себя как субъекта некоторого знания, каковым она стала, после того как созерцала сущности на небесах, в той занебесной сфере, куда была вознесена. Следовательно, можно сказать так: познание себя оказывается ключом к припоминанию сущностей. Или еще так: отношение между рефлексивным обращением себя на себя (réflexivité de soi sur soi) и познанием истины устанавливается в форме припоминания. Познание себя оборачивается узнаванием узнанного. Мне кажется, что в той философской аскетике, о которой я собираюсь с вами поговорить, это отношение устанавливается совсем по-другому. Действительно, в случае meleté, размышления, которое как раз — никакое не припоминание, о каком общем взгляде на проходящие перед нами вещи, казалось бы, можно вести речь? Сейчас я попробую показать вам это на двух конкретных примерах.

Во-первых (и в этом состоит главное отличие от gnôthi seauton и epimeleia heautou «Алкивиада»), познание себя здесь происходит не как самоотождествление. Не отождествление себя с собой отличает это ухватывание себя, а, скорее, некое раздвоение, которое предполагает что-то вроде смещения по вертикали (dénivellation). На эту тему у нас есть пространный текст Эпиктета. Это 16-я беседа из первой книги, в которой Эпиктет объясняет то обстоятельство, что человеку приходится заботиться о себе, что он может и должен о себе заботиться, тем, что у него есть способность, которая по своей природе, или, скорее, по тому, как она действует, отличается от других способностей.[5] Другие способности, — к примеру та, благодаря которой я говорю, или та, благодаря которой я играю на музыкальном инструменте, — и правда позволяют пользоваться каким-либо инструментом, но они никогда не скажут мне, должен ли я им пользоваться, взять ли мне флейту или заговорить. Они могут сказать мне, как делать то или это, но если я захочу узнать, нужно ли это делать, хорошее это занятие или дурное, я должен обратиться к другой способности, к способности пользоваться своими способностями. Она-то и есть разум, и как раз с ее помощью, разбираясь с другими способностями и свободно решая, какую из них употребить, и следует заботиться о себе. Заботиться о себе самом — это делать так, чтобы не просто пользоваться имеющимися способностями, но всякий раз

определять, как их нужно применить, прибегая при этом к той другой способности, которая и говорит, во зло или во благо мы ими пользуемся. Таким образом, именно это смещение по вертикали определяет характер заботы о себе и познания себя. И это — не узнавание душой самой себя, как у Платона. Итак, разделение (dénivelation) способностей на высшую и низшие как способ установить отношение себя к себе.

Во-вторых, в этом движении, которое стоики будут описывать как обращение взгляда на самого себя, схватывается вовсе не сущность души, не ее субстанция, как это было у Платона, как это было в «Алкивиаде». То, что будет схвачено в представлении, то, на что как раз и будет направлен обращенный взгляд, — это движение мыслей, это появляющиеся в душе в сопровождении мнений и суждений образы, это страсти, волнующие тело и душу. Значит, вы сами видите: не вечную сущность души должен схватить этот взгляд. Этот взгляд сверху вниз позволяет ничем не стесненному разуму наблюдать, проверять, судить, оценивать то, что происходит в потоке представлений и сменяющих друг друга страстей.

В-третьих, третье отличие, в связи с признанием родства божественному началу. Это правда, что в упоминаемых стоических текстах отчасти признается такое родство, которое как раз в том и состоит, что душа упражняется в смотрении на себя, созерцании себя, испытании себя и во взятии на себя заботы о себе. Но это родство божественному началу устанавливается, я думаю, совсем иначе. Если угодно, у Платона божественное открывается во мне самом, в душе, но все-таки как что-то объективное. Я хочу сказать, что, глядя на саму себя, душа открывает в том другом, которое есть она сама, божественное начало, позволившее ей себя увидеть. В размышлении (meditation) стоиков, как мне кажется, божественное раскрывает себя, скорее, со стороны субъекта, иначе говоря, в упражнении той самой способности, что свободно пользуется другими способностями. Она-то и выявляет мое родство с богом. Все это, возможно, не очень ясно, но вот текст Эпиктета, который, я полагаю, объяснит, о чем тут речь и как устанавливается родство души с божественным в ходе самого упражнения в epimeleia heautou и испытания себя. Эпиктет говорит: «Как Зевс пребывает с самим собой, находит спокойствие в самом себе, раз-

мышляет о своем управлении, каково оно, занят мыслями, подобающими ему, так и мы должны мочь беседовать с самими собой, не нуждаться еще и в других, не испытывать затруднений с тем, как проводить жизнь, задумываться над божественным управлением, над своим отношением ко всему остальному, рассматривать, как мы прежде относились ко всему случающемуся, как теперь, что все еще оказывает удручающее действие, как могло бы быть исправлено и это, как устранено...».[6] Я думаю, мы лучше поймем, что тут говорится, если вспомним другой отрывок из Эпиктета, в котором он говорит следующее: огромное различие между человеческими и остальными живыми существами состоит в том, что животным не надо заботиться о самих себе. Они снабжены всем необходимым для жизни, и если они снабжены всем необходимым, так это для того, чтобы они могли служить нам. Представьте себе, каково было бы нам заботиться к тому же и о животных.[7] Итак, животные, дабы они могли служить нам, находят вокруг себя все, что им нужно. Люди же — и это то, что их отличает, — такие живые существа, которым приходится заботиться о себе. Почему? Да именно потому, что Зевс, бог, доверил их им самим, снабдив их этим самым Разумом, о котором я тут говорю и который позволяет им решать, как пользоваться всеми остальными способностями. Итак, бог доверил нас нам самим, почему нам и следует заботиться о себе.

И теперь, если мы перейдем уже не от животных к человеку, но от человека к Зевсу, то что такое Зевс? Это просто такое существо (l'être), которое только и делает, что заботится о себе. Epimeleia heautou, так сказать, в чистом виде, в своей совершенной обращенности на себя (circularité) и полностью независимая от чего бы то ни было — вот что отличает божественное начало. Что такое Зевс? Зевс — это существо, живущее для себя. «Autos heautô sunestin» — гласит греческий текст. Это не совсем «живет для себя самого», как сказано в переводе,* это означает: тот, кто неизменно пребывает с самим собой. В этом пребывании с самим собой и заключается божественное бытие. «Зевс пребывает с самим собой, находит покой в самом себе

---

* Во французском переводе. По-русски это звучит так: «Зевс пребывает с самим собой» (Беседы Эпиктета, цит., с. 175). — *Прим. перев.*

(êsukhazei eph'heautou), размышляет о своем правлении, каково оно, занят мыслями, подобающими ему (ennoei tên dioikêsin tên heautou oia esti)». Он размышляет, он думает о своем правлении, о том, как он правит, т. е. об осуществляемом им правлении, он думает о нем, чтобы знать oia esti, — каково оно, это правление, — он занят мыслями, подобающими ему. Пребывать с самим собой; находить покой в себе самом, пребывать, стало быть, в состоянии атараксии; размышлять о природе своего правления, т. е. постигать, каким образом его разум, божественный разум, властвует над вещами, и, наконец, быть занятым мыслями, подобающими ему, быть занятым самим собой — это, как вам хорошо известно, четыре отличительных свойства мудреца, коль скоро он достиг мудрости. Не зависеть ни от чего, размышлять о природе собственного правления, осуществляемого то ли над собой, то ли над другими, быть занятым собственными мыслями, беседовать с самим собой — это портрет мудреца, это портрет Зевса. Но в то время как мудрец приходит к этому в результате ряда усилий, Зевсу такое положение обеспечено самой его сущностью (l'être). Зевс — это тот, кому ни до кого, кроме самого себя, нет дела. Теперь, имея перед собой пример Зевса, образец всякой заботы о себе, что мы должны делать? Мы, говорит Эпиктет, должны мочь беседовать с самими собой, уметь обходиться без других, не испытывать затруднений с тем, как проводить жизнь. Вы видите, как великий божественный прототип заботы о себе низводится элемент за элементом к людям в качестве долга и предписания. Мы должны размышлять (réfléchir). И тогда как Зевс размышляет о своем собственном правлении, мы, люди, должны размышлять о божественном правлении, т. е. о том же самом правлении, но теперь как бы приходящим извне, думать о нем как о таком правлении, которое правит целым миром и нами. Мы должны задумываться над нашим отношением ко всему остальному, над тем, как мы должны вести себя и держать себя по отношению к другим, рассматривать, каким до сих пор было наше отношение к разным событиям, что нас огорчает, как можно его исправить или устранить. Это как раз все то, что составляет предмет meletê, meletan. Мы должны размышлять (méditer), упражнять нашу мысль на этих различных вещах: каково наше отношение к тому, что случается, что нас удручает,

как можно было бы исправить положение, как устранить неисправимое? Вот они, четыре великие области для упражнения мысли, по Эпиктету. Таким образом, как видите, в этом упражнении мысли на самой себе есть что-то такое, что приближает нас к божественному. Но если у Платона в обращенном на себя взгляде душе открывалась ее собственная, по существу божественная природа, то Эпиктет определяет взгляд на себя самого по аналогии с тем, что представляет собой божественное бытие (l'être divin), то божественное бытие, которое целиком исчерпывается заботой о себе.

Наконец, четвертое важное различие между платоновским взглядом, о котором говорится в «Алкивиаде», и тем взглядом, которому учит стоическое упражнение мысли (méditation), заключается в том, что у Платона постигаемая истина — это, в конечном счете, та самая истина сущности (vérité essentielle), которая дает нам право вести за собой остальных. Здесь же, у стоиков, мы обнаружим взгляд, который обращен ... куда? Он уже не обращен к сущим сущностям (réalité des essences), а нацелен на выяснение истинности мыслимого (de ce qu'on pense). Речь идет о том, чтобы испытать истинность представлений и следующих за ними мнений. Речь идет также о том, чтобы узнать, способны ли мы действовать так, как того требует проверенная истинность мнений, и сможем ли мы стать, так сказать, моральным субъектом постигнутой нами истины. Скажем, несколько схематизируя, что в платонизме взгляд на себя приводит к узнаванию, припоминанию, если угодно, мнемоническому распознаванию, обеспечивающему доступ к истине (к истине сущности) на основе рефлексивного открытия того, что есть душа по существу. В стоицизме мы имеем совсем другую картину. В стоицизме взгляд на себя должен быть испытанием, которое посредством упражнения в рефлексии сделает меня субъектом истины.

В качестве «background» всего этого я хотел бы выставить такую гипотезу: по сути дела Запад знал и практиковал три великие формы упражнений мышления, рефлексии мысли над собой; три великие формы рефлексивности. [Во-первых,] рефлексивность в форме памяти. В этой форме рефлексивности доступ к истине открывается как ее узнавание. В этой форме, открывающей, стало быть, истину, которую припоминают,

субъект оказывается измененным, поскольку именно в акте припоминания происходит его освобождение, он возвращается на родину и к своей собственной сущности (être). Во-вторых, полагаю, мы имеем великую форму мышления (méditation), развернутую, разумеется, прежде всего стоиками. В этой форме рефлексивности на первом месте — проверка того, что мыслится, испытание себя самого как субъекта, который на самом деле думает то, что думает, и который действует так, как он думает; испытание, нацеленное на некоторое преобразование субъекта, учреждающее его в качестве, так сказать, морального субъекта истины. И наконец, третья великая форма рефлексивности, рефлексии мысли над собой — это, я полагаю, то, что можно назвать методом. Метод — это форма рефлексивности, которая позволяет установить, что за достоверность может послужить критерием всякой возможной истины, и, отправляясь от этой установленной точки, идти от истины к истине, организуя и систематизируя некоторое объективное знание.[8] Мне кажется, что именно эти три великие формы — память, размышление и метод — последовательно получали перевес в философских занятиях, в упражнениях в философии на Западе или, если угодно, в философской жизни. В общем, можно сказать, что вся античная мысль была долгим движением от припоминания к размышлению, и конечным пунктом на этом пути оказался, конечно же, Св. Августин. Движение от Платона к Св. Августину было движением от припоминания к размышлению. Конечно, форма припоминания не вовсе ушла из августиновой мысли, но, полагаю, у Августина именно размышление обосновывает и наделяет смыслом традиционное упражнение по припоминанию. И, разумеется, траектория движения от средних веков к началу Нового времени, к XVI и к XVII векам, была иной — от размышления к методу; и здесь, конечно же, ключевая фигура — Декарт, положивший своим текстом, который называется «Размышления» («Méditations»), начало тому, что, собственно, составляет метод. Так или иначе, оставим это и, если позволите, эту общую гипотезу.

Целью моего курса в этом году было показать вам, в числе прочего, вот что: историческая традиция, а значит, и философская традиция — по крайней мере во Франции, но мне кажется, что и на Западе вообще, — всегда отдавала предпочтение

gnôthi seauton, познанию себя, как путеводной нити всех разбирательств с проблемами субъекта, рефлексивности, самопознания и т. д. Так вот, мне кажется, что, рассматривая gnôthi seauton как что-то автономное и в себе замкнутое, мы рискуем составить ложное представление о преемстве и так расположить исторические факты, что они выстроятся в некую непрерывную цепь эволюции самосознания — эволюции, которую можно истолковать то ли в духе некой его радикализации — если угодно, от Платона, через Декарта, к Гуссерлю,[9] — то ли, напротив, как историю непрерывного расширения опыта самосознания: от Платона, через святого Августина, к Фрейду. Как в том, так и в другом случае, т. е. если мы примем gnôthi seauton за путеводную нить и согласимся с тем, что оно эволюционировало последовательно как радикализация самосознания или как расширение его опыта, за всем этим мы в упор не видим некой явной или тайной, во всяком случае оставшейся неразработанной, теории субъекта. И моим намерением, тем, что я пытался сделать, как раз и было потеснить gnôthi seauton, отодвинуть его немного в сторону или даже поместить этот принцип в контекст и укрепить на фундаменте того, что греки назвали заботой о себе, epimeleia heautou. И, повторяю это еще раз, нужно быть слепым, чтобы не замечать постоянного присутствия во всей греческой мысли всегда ее сопровождавшего, вступавшего в сложные отношения с gnôthi seauton, но неизменно наличного принципа epimeleia heautou. Принцип gnôthi seauton не автономен в греческой мысли. Невозможно, я думаю, понять, ни что он значил сам по себе, ни его историю, не приняв в расчет эту постоянную связь между познанием себя и заботой о себе в античном мышлении. Забота о себе — это как раз не просто познание. Если забота о себе, как я хотел показать вам сегодня, в самых своих аскетических, наиболее близких к упражнению формах всегда прочно связана с проблемой познания, она никогда не будет по своей сути исключительно и сплошь движением и практикой познания. Это сложная практика, в которой уживаются самые разные формы рефлексивности. Так что если и в самом деле допускается это сопряжение gnôthi seauton и epimeleia heautou, если допускают их связь и взаимопроникновение, если даже допускают, как я пытался вам показать, что именно epimeleia heautou является подлин-

ным основанием императива «познай самого себя», если познание себя оправдывается заботой о себе, если все это так, то именно в различных формах epimeleia heautou нужно искать объяснение и пути анализа разных форм познания себя. В рамках самой истории заботы о себе формы и функции gnôthi seauton меняются. Это означает, что сами используемые формы познания не остаются неизменными. Это также означает, что и субъект, конституированный формой рефлексивности, свойственной тому или иному типу заботы о себе, должен меняться. Следовательно, нет смысла выстраивать некую беспрерывную историю gnôthi seauton, исходным постулатом которой, тайным или явным, выступала бы какая-то общая, универсально значимая теория субъекта, но, я думаю, надо начинать с аналитики форм рефлексивности, поскольку именно формы рефлексивности конституируют субъекта как такового. Надо, стало быть, начинать с разбора форм рефлексивности, с истории практик, служащих им основанием, чтобы смочь раскрыть смысл — изменчивый, исторический и никак не универсальный — старого традиционного принципа «познай самого себя». Вот каким был задуман, в общих чертах, нынешний курс.

Сделав такое введение, я хотел бы перейти к рассмотрению форм meletai, размышлений, упражнений мысли на себе самой в той аскетике, о которой у нас речь. Я думаю, что их можно было бы разбить на две категории. Я и тут несколько схематизирую ради того, чтобы прояснить эти вещи. С одной стороны, можно сказать, что размышления (méditations), различные формы meletai — это [поначалу] те формы, которые ведут к установлению истины того, что думают; надо наблюдать за представлениями, какими они нам даны, смотреть, что это за представления, что за ними стоит, соответствуют ли истине или нет выносимые в связи с ними суждения, а значит, и возбуждаемые ими движения души, страсти, эмоции, аффекты. Об этой форме я не буду говорить, поскольку на самом деле (правда, я не очень хорошо помню по какому поводу) я уже вам говорил о ней раз или два в течение курса.[10] В конце концов, об этом можно было бы сказать и здесь, построй я свой курс более строго.

Сегодня я хотел бы поговорить о другом типе испытаний, не о тех, что нацелены на выяснение истины того, что думают

(насколько истинны мнения, сопровождающие представления), но об испытаниях, объект которых — я сам как субъект истины. В самом ли деле — именно на этот вопрос и должны дать ответ эти упражнения — я тот, кто мыслит эти истины? И если я действительно тот, кто мыслит эти истины, то поступаю ли я сообразно своему знанию истины? Вот что я хочу сказать этим: являюсь ли я на деле моральным субъектом истины, которую я знаю? У стоиков было много упражнений, помогающих ответить на этот вопрос, среди которых самые важные — это, конечно, praemeditatio malorum (предвещающие размышление о зле) и досмотр души (examen de conscience).

Начнем с praemeditatio malorum: предваряющего или заблаговременного размышления о возможных бедах. Это упражнение, которое фактически во всей античности, начиная с эллинистического периода и кончая периодом империи, порождало множество дискуссий и споров. Дискуссий и споров достаточно, на мой взгляд, интересных. И прежде всего надо учитывать, на фоне чего велись эти споры. Дело в том, что на всем протяжении греческой мысли — во всяком случае, начиная от классики и до периода, о котором у нас речь включительно, — ее недоверие к будущему, к мыслям о будущем, к упованиям на будущее и всяческим прожектам устроения будущей жизни всегда было очень велико. Чтобы немного лучше понять этот свойственный всему греческому мышлению, греческим обычаям и нравам скепсис по отношению к будущему или ко всякой деятельности, которая должна принести свои плоды в будущем, надо было бы, конечно, указать на ряд особенностей их культуры; вам эти вещи известны, они, несомненно, важны и должны быть учтены. К примеру, то обстоятельство, что греки повернуты не к будущему, а к прошлому, так что в будущее они входят, повернувшись к нему спиной, глядя назад, в прошлое... и т. д. Можно было бы заняться всем этим. Но для этого у меня мало времени и познаний. Сейчас мне важно подчеркнуть вот что (и для практики себя это фундаментальное ограничение): не надо целиком отдавать себя заботам о будущем. Будущее — это то, что заботит, занимает. Человек озабочен будущим praeoccupatus est.[11] Интересное выражение. Некоторым образом он им заранее занят. Его сознание заранее поглощено будущим, и это нехорошо. То, что

будущее вас заранее оккупирует, то, что оно вас поглощает и, стало быть, не дает быть свободными, имеет, я думаю, отношение к трем вещам, трем фундаментальным темам греческого мышления и, в частности, греческой практики себя.

Первое, это, конечно, первенство памяти. Интересно отметить, что мысль о будущем занимает человека — и это плохо; тогда как, в общем, за исключением некоторого числа особых случаев, например угрызений совести, память, т. е. мысль о прошлом, — это что-то, безусловно, положительное. Эта противоположность отрицательного заряда мыслей о будущем и положительного — мыслей о прошлом — образует антиномию. Есть люди, обращенные к будущему, они достойны порицания. И есть те, кто помнит, — эти достойны похвал. Немыслима мысль о будущем, которая одновременно была бы воспоминанием. И немыслимо воспоминание, которое было бы одновременно мыслью о будущем. Тот день, когда окажется, что размышление о прошлом есть одновременно некое занятие, имеющее прямое отношение к будущему, несомненно станет днем одного из великих поворотов западного мышления. И такие темы, как, например, тема прогресса, в конце концов скажем так: всякая форма исторической рефлексии, новое измерение сознания, ставшего на Западе историческим, — все это будет, я думаю, приобретено достаточно поздно, когда окажется, что взгляд в запечатленное в памяти прошлое — это одновременно взгляд в будущее.[12] Установление исторического — в современном смысле — сознания будет, я думаю, так или иначе зависеть от этого поворота. Другая причина негативного отношения к озабоченности будущим — теоретическая, философская, онтологическая. Будущее — это ничто, его нет, во всяком случае для человека. И значит, любые проекции на него будут ни на чем не основанными фантазиями. Или будущее уже есть, но тогда оно предопределено, и мы лишены возможности как-либо влиять на него. Так вот, на кону в практике себя — овладение тем, что ты есть, а не тем, что есть, или тем, что преходит. Тот факт, что будущее — ничто или что-то предопределенное, либо отдает нас во власть пустых фантазий, либо обрекает на бессилие. Но как раз ради возможности противостоять и тому, и другому и было изобретено искусство себя, искусство заботы о себе.

Ради примера я привел бы один отрывок из Плутарха, из «Peri euthumias», в котором дано прекрасное, на мой взгляд, описание этих двух позиций и объяснено, в каком смысле, почему мысль о будущем, или, если угодно, обращенность к будущему, оказывается неразумием: «Неразумные [oi anoêtoi — это то самое слово, которое латиняне переводили как stulti,[13] т. е. те, кто держится мнения, прямо противоположного тому, что говорит философ. — *М. Ф.*] пренебрегают благами, которые имеют, они упускают настоящее, потому что все время озабочены будущим [быть anoêtoi, или stultus, это и значит быть поглощенным заботами о будущем. — *М. Ф.*], тогда как люди рассудительные (phronimoi), благодаря памяти, обладают и теми благами, которых у них уже нет». Перевод не очень хорош. О рассудительных, стало быть, определенно говорится, что у них есть те блага, которых у них больше нет, и они у них есть благодаря памяти, ибо «настоящее позволяет коснуться себя лишь на краткий миг. Затем оно ускользает от восприятия, и неразумные полагают, что оно более не имеет к нам касательства».[14] Итак, в этой первой части отрывка есть ряд важных моментов. Anoêtoi решительно противопоставлены phronimoi: anoêtoi, люди, развернутые к будущему; phronimoi — это, напротив, те, кто повернут к прошлому и у кого есть память. Люди, стало быть, по их отношению к прошлому и будущему четко делятся на две категории. И граница между этими двумя категориями отделяет phronimoi от anoêtoi, т. е. позицию философа от stultitia, от рассеяния и неспособности мысли обратиться на себя саму. Не озабоченный собой — это stultus, это anoêtos: он не занят собой, он занят будущим. Вы также видите из этого текста, что человек будущего оттого ущербен, что, будучи обращенным к будущему, не восприимчив к настоящему. Он не восприимчив к настоящему, актуальному, т. е. к тому единственному, что действительно есть. Почему? Да потому, что, развернувшись к будущему, он не уделяет внимания тому, что происходит сейчас, и полагает, что коль скоро настоящее тут же поглощается прошлым, то нечего о нем думать. Следовательно, человек будущего — это тот, кто, не думая о прошлом, не способен думать о настоящем и развернут в сторону будущего, которое — небытие и пустота. Это первая цитата, которую я хотел вам прочитать. Вот вторая: «Но как веревоч-

ник из Аида позволяет ослу грызть тростник, из которого он свил веревки, так и большинство людей не замечает, как забвение хватает их прошлое, пожирает его, увлекая в небытие любой поступок, удачу, приятный досуг, общение, наслаждение, не давая жизни образовать целое, в котором прошлое переплеталось бы с настоящим; но как если бы человек вчера был не таким как сегодня, а завтра — еще другим, так забвение разделяет их и, прогоняя память, обращает в ничто все, что было».[15] Эта фраза, я полагаю, важна вот почему. Сначала говорится о веревочнике, позволяющем ослу есть волокна камыша, из которого свиты веревки. Это напоминание о старом образе, старой истории, ставшей присловьем,[16] которую обычно рассказывали, чтобы показать, к чему может привести ротозейство человека, невнимательного к тому, что он делает, и к самому себе. Он вьет веревки и не замечает, что осел жует их. (Обычно вспоминают другой рассказ на ту же тему — бочки Данаид[17]). Что-то делается и тут же уничтожается. Вот так и человек будущего, он трудится ради того, чтобы все его труды пропали даром. Интересны сделанные по поводу этого примера замечания, в которых говорится, что человек, который готов вот так запросто позволить забвению поглотить все происходящее, не способен к действию, не способен достичь чего-то, не способен к приятному досугу, не способен к skholê, к этой форме ученых занятий, играющей столь важную роль в заботе о себе.[18] Он не способен к общению с другими, он даже не способен получать удовольствие. Иными словами, когда память выведена из употребления, когда дают увести себя в беспамятство, то исчезает возможность суммирования, рассмотрения в целом (totalisation) общественной жизни, деятельной жизни, удовольствий, а тем более ученого досуга. Но мало того. Не только все эти тотализации неосуществимы, но и сам себя человек не может собрать и быть себе тождественным. Ибо человек, который вот так дает забвению поглотить себя, отдав себя целиком заботам о будущем, это тот, кто считает. <...*> Он, следовательно, в самом своем существе отдан прерывности (discontinuité). И текст кончается так: «Те, кто в школах отрицают рост на том основании, что материя непрестанно утекает,

---

* Слышно только: «...так, как сегодня».

превращают каждого из нас — в своей науке — в существо, все время отличное от себя самого».[19] Понятно, что это намек на школу киренаиков:[20] вечное утекание времени и материи, прерывность.[21] Те, кто обрекают себя забвению, некоторым образом уподобляются в жизни киренаикам. Но это еще не самый конец, там еще сказано: Но бывает и хуже. Еще хуже те, кто обращается к будущему и, стало быть, пренебрегает памятью, давая поглотить себя беспамятству. Они еще хуже киренаиков и тех, кто уподобляется им в своей жизни: «Нет в их памяти воспоминаний о прошлом, они и не пытаются его вспомнить, но дают утечь мало-помалу, а в итоге с каждым днем сужаются и скудеют в своем бытии, подцепленные крючком завтрашнего дня, ибо день вчерашний и позавчерашний, протекший год их уже не касаются и совершенно им не принадлежат».[22] Это значит, что они обречены не только разрывам (discontinuite), но распылению и исчезновению. Их больше нет. Их удел — ничто.

Вы встретите много других откликов, я полагаю, достаточно интересных, на эти размышления о предпочтении то ли памяти, то ли будущего как двух противоположных позиций, одной — похвальной, другой — отвергаемой. Их много у Сенеки, например в «De Brevitate vitae».[23] А также в 99-м письме. Например, Сенека говорит: «Располагая на будущее, мы не ведаем благодарности за уже полученное, — как будто будущее, если только оно наступит, не перейдет очень скоро в прошлое. Кто радуется только настоящему, тот слишком сужает пределы обладания всеми вещами...». Далее следует интересное замечание, из которого ясно, что Сенека говорит не совсем то же, что Плутарх. Вот что он говорит: «... нет, и прошлое, и будущее тешат нас...». Может показаться, что в этом фрагменте критикуется сосредоточение на настоящем и что Сенека защищает бóльшую открытость и восприимчивость по отношению к будущему и прошлому. Но он тотчас добавляет: «...одно [тешит нас] ожиданьем, чей исход [именно будущего. — *М. Ф.*], однако, неведом, ибо оно может не сбыться [нам надо будет к этому вернуться. — *М. Ф.*], другое [т. е. прошлое. — *М. Ф.*] — воспоминанием, которого не может не остаться. Что за безумие — упускать самое надежное!».[24] Итак, вы видите, что все крутится вокруг особой роли памяти, благодаря которой мы обладаем тем, чего у нас отнять нельзя, коль скоро мы о нем помним. Ре-

альное, то, что было, еще находится в нашем распоряжении благодаря памяти. Или можно сказать, что память — это способ существования того, чего уже нет. И ровно в такой мере она обеспечивает нашу подлинную независимость и власть над собой; мы всегда можем, говорит Сенека, прогуляться по тропинкам нашей памяти. А, кроме того, обладание памятью дает нам возможность и повод восславить богов в благодарственном гимне. Вы видите, к примеру, как Марк Аврелий славит богов в начале «К себе самому», в жизнеописании, которое больше похоже не на рассказ о себе, а на гимн богам за их благодеяния. Марк Аврелий рассказывает о своем прошлом, о детстве, отрочестве, как он был возвышен, кого встречал и т. д.

Итак, все вроде бы должно привести нас к предпочтению, безоговорочному, почти исключительному, упражнений памяти перед упражнениями в будущем. Однако в этом общем контексте, отдающем первенство памяти и оглядке на прошлое, стоики разработали свое знаменитое упражнение, каковым является praemeditatio malorum, мысленное предварение зла. Этому упражнению в упреждающем размышлении о зле яростно воспротивились эпикурейцы, которые говорили, что в настоящем и так слишком много неприятностей, чтобы еще беспокоиться о будущих бедах, которых может и не быть.[25] И против этого praemeditatio malorum эпикурейцы выставили два других упражнения: упражнение в avocatio, которое заключается в том, чтобы отвлекаться от представлений или мыслей о зле, стараясь, напротив, думать о приятных вещах, которые ожидают нас если не сегодня, то завтра; и упражнение в revocatio, наоборот, предохраняющее и защищающее нас от несчастий, или, якобы, зол, которые могут нам угрожать, с помощью воспоминаний о наслаждениях, которые мы когда-то испытали.[26] Стоики, однако, практиковали praemeditatio malorum. Praemeditatio malorum основывается на принципе, о котором я вам уже напоминал: аскеза вообще и, скажем, упражнение имеют целью вооружить человека истинными речами, которые придут ему на выручку, к которым он обратится за помощью (logos boêthos), когда возникнет нужда и случится нечто такое, что непрозорливому взгляду может показаться злом, тогда как это просто очередной разворот естественного и необходимого порядка вещей.[27] Надо, стало быть, вооружиться истинными ре-

чами, и мысленное предварение зла как раз на это и нацелено. В самом деле, говорят стоики, человек, на которого вдруг свалилось несчастье, которого он никак не ждал и не был к нему готов, может проявить слабость. В его распоряжении нет речей-опор, речей-прибежищ, которые позволили бы ему устоять, не дать себя смутить, сохранить самообладание. Поскольку у него нет таких вспомогательных средств, он может стать легкой добычей беды. Беда войдет в его душу, смутит ее, завладеет ею. Он не сможет противостоять беде. Значит, надо готовиться к грядущим событиям, готовиться к несчастьям. Вот что говорит Сенека в 91-м письме: «Все неожиданное гнетет нас сильнее, невиданность прибавляет тяжести бедствиям, всякий смертный, удивляясь, горюет больше».[28] Что-то похожее вы встретите у Плутарха: никак нельзя допускать того, чтобы перед лицом нагрянувшей беды ты мог бы сказать себе «я этого не ждал». Но как раз наоборот: «Разве я не должен был это предвидеть?» и «разве меня застали врасплох?». Люди, «которые не упражнялись» (anasketôs diakeimenoi), те, кто оказались в положении, к которому не были подготовлены, «не могут прибегнуть к рефлексии, чтобы вести себя подходящим образом и не навредить себе».[29] Нужно, стало быть, готовиться ко злу. — И как это делать? — Прибегая к praemeditatio malorum, которое описывается так.

Во-первых, praemeditatio malorum — это испытание в том, хуже чего не бывает. В каком смысле? Прежде всего, надо думать, что с нами могут случиться не просто обычные неприятности, которые случаются чаще всего, но что с нами случится все, что только может случиться. Praemeditatio malorum заключается, стало быть, в том, чтобы представлять себе, что на тебя валятся все возможные беды, какие только можно себе вообразить. Требуется перебрать в уме все возможные беды, а поскольку такое вряд ли практически возможно, то надо думать, что тебя ожидают наихудшие из зол. Во-вторых, praemeditatio malorum — еще и потому испытание в том, хуже чего не бывает, что надо не только думать, что с тобой случится наихудшее, но что оно случится непременно: как ни вертись, оно не может не случиться. Никаких надежд на милость судьбы. Упражнение требует от нас не сомневаться в том, что беды не миновать: так и будет. Об этом — в письме к Маруллу, о котором я уже

говорил.[30] Сенека писал Маруллу, потерявшему сына, чтобы его утешить. И утешительное послание к Маруллу, как и вся эта утешительная литература, представляет собой длинный перечень зол, которые уже произошли, произойдут непременно или могут произойти. И в заключение этого утешительного письма, где о том лишь и речь, что с другими может случиться или уже случилось еще худшее, Сенека говорит: если я написал тебе, то не потому, что ты-де ждешь от меня лекарства. Ведь уже слишком поздно, мое письмо пока еще дойдет и т. д. Но я тебе его написал, чтобы «на будущее ободрить, чтобы ты воспрял духом и противился судьбе, предвидя, что все ее удары не только могут упасть на тебя, но упадут непременно».[31] И наконец, третья причина, по которой praemeditatio malorum должно быть испытанием в том, хуже чего не бывает: надо думать, что с тобой случится не только самое плохое, не только, что это случится непременно, вне всякого расчета вероятности событий, но и что это случится прямо сейчас, немедля, без отсрочки. 91-е письмо Сенеки: Кто сказал, что хватит дня, часа, мига, чтобы обрушить самую великую империю в мире, слишком отсрочил беду.[32]

Пожалуй, можно подумать, что в атмосфере общей дискредитации мыслей о будущем, praemeditatio malorum вопреки всему составляет исключение из общего правила, будучи и в самом деле мыслью о будущем. Но стоит присмотреться пристальнее, и вы убедитесь, что praemeditatio malorum — это мысль не о будущем. Скорее, речь идет об отмене будущего. Речь о том, чтобы методично, шаг за шагом, мысленно отменять его, лишая какой-либо протяженности. Не будущее с его разнообразными открытыми возможностями вырисовывается здесь. Все возможности уже даны, во всяком случае наихудшие. Не о будущем с его неопределенностью здесь речь. Все, что может произойти, представляется неминуемым. И наконец, речь не о будущем как о какой-то неясной перспективе, во всяком случае не о развертывании времени. Не в последовательно раскручивающемся времени, а прямо сейчас, во времени, стянувшемся в точку, надо представлять себе все наихудшее, которого нам все равно не миновать. Все беды неминуемы сейчас в переживаемом нами настоящем. Как видите, это вовсе не какой-то особый способ думать о будущем в атмосфере общего

недоверия к мыслям о будущем. На самом деле это продиктованный этим недоверием способ аннулировать будущее с помощью, если угодно, перемещения в настоящее (présentification) всех возможностей в ходе мысленного испытания. Не из настоящего воображают себе какое-то будущее, но будущее берут целиком и помещают его в настоящее. Таким образом его отменяют.

И такое перемещение будущего в настоящее, ведущее к его отмене, представляет собой в то же самое время — и это, полагаю, еще одна сторона praemeditatio malorum — некоторую редукцию реальности. Если будущее указанным образом помещают в настоящее, то не для того, чтобы прибавить ему реальности. Напротив, этим занимаются ради того, чтобы сделать его как можно менее реальным или, по крайней мере, чтобы отменить реальность того, что в будущем может показаться или быть сочтено злом. Вот 24-е письмо Сенеки, оно довольно интересно. Сенека говорит: «Если ты хочешь избавиться от всякой тревоги, представь себе, что пугающее тебя случится непременно». Это в самом начале письма. Луцилий в тревоге, он затеял процесс и боится его проиграть. И Сенека в утешение говорит ему: «Если ты хочешь избавиться от всякой тревоги, представь себе, что пугающее тебя случится непременно», представь себе, стало быть, что ты проигрываешь тяжбу. Вообрази себе это — таково правило наихудшего, о чем я только что говорил. «И какова бы ни была беда, найди ей меру и взвесь свой страх. Тогда ты наверняка поймешь, что несчастье, которого ты боишься, или не так велико, или не так длительно».[33] Луцилию, таким образом, предлагают представить себе, что он проиграет свой процесс, вот-вот проиграет, что он уже его проиграл, и в наихудшем для него варианте. Но вовсе не для того, чтобы претворить в действительность зло или сделать его более реальным, напротив, чтобы побудить Луцилия найти меру событию и в конце концов убедиться, что зло не так велико и не так длительно. И в конце того же 24-го письма есть целый пассаж, довольно интересный, как раз насчет мыслей о будущем и о соотношении этого мышления о будущем и воображения. Я вам только что говорил в связи с недоверием по отношению к будущему, что одна из причин, по которой ему нельзя доверять, та, что будущее — это некоторым образом апелляция к

воображению. И та неуверенность, в которой мы пребываем по отношению к будущему,* дает если не право, то, по меньшей мере, возможность воображать себе его в наихудших вариантах. И вот надо одновременно и воображать и не воображать себе его в наихудшем виде, точнее, трудиться над тем, чтобы некоторым образом вывести мысль о будущем из-под власти воображения, которому она обычно подчинена, и представлять себе будущее тем, чем оно и является на деле, — ничем, во всяком случае, в качестве несчастья. Вот этот отрывок: «Что случается с детьми, то же бывает и с нами, взрослыми детьми: они пугаются, если вдруг увидят в масках тех, кого любят, к кому привыкли, с кем всегда играют. Не только с людей, но и с обстоятельств нужно снять маску и вернуть им подлинный облик. Зачем ты показываешь мне клинки и факелы и шумную толпу палачей вокруг тебя? Убери эту пышность, за которой ты прячешься, пугая неразумных! Ты — смерть, это тебя недавно презрел мой раб, моя служанка. Зачем ты опять выставляешь напоказ мне бичи и дыбы? К чему эти орудия, каждое из которых приспособлено терзать один какой-нибудь член тела, зачем сотни снарядов, истязающих человека по частям? Оставь все это, от чего мы цепенеем в ужасе. Прикажи, чтобы смолкли стоны и крики и горестные вопли, исторгаемые под пытками. Разве ты — не та самая боль, которую презрел этот вот подагрик, которую терпит другой, страдая желудком, выносит среди удовольствий, которую терпит женщина в родах? Ты легка, если я могу тебя вынести, ты коротка, если не могу».[34] Здесь он обращается к смерти, к смерти, которая, когда о ней думаешь, предстает в окружении всех этих пыток, клинков, страданий и пр. И упражнение в praemeditatio malorum дóлжно начинать отсюда, но не для того, чтобы просто вообразить себе все это. Напротив, чтобы не дать разгуляться воображению и спросить себя: но что же скрывается за этими клинками, за страданием терзаемого? Уберем все эти пугала, и что же мы обнаружим? Обыкновенную боль, которую испытывает женщина в родах, от которой страдает подагрик... Не более того. Эта боль, с которой, и правда, может быть сопряжена смерть, она «легка,

---

* Во французском тексте: a l'egard du passe — явная оговорка или опечатка. — *Прим. перев.*

если я могу ее вынести, и коротка, если не могу». Это, как вам известно, старый афоризм стоиков: либо боль столь невыносима, что от нее умирают, и тогда она — коротка, или она переносима.[35] И если она переносима, если от нее не умирают, она — легка. Следовательно, так или иначе, она сведена если не совсем к ничто, то к минимуму.

Итак, вы видите, что praemeditatio malorum — это не попытка представить себе будущее. Это отмена будущего и редукция воображаемого к простой и лишенной устрашающих атрибутов реальности зла, к которой повернулись лицом. Отменить будущее, представив его наступившим, редуцировать реальность зла, лишив его устрашающих атрибутов, — в этом, я полагаю, и состоит цель praemeditatio malorum. Это способ взять на вооружение некую истину, которая поможет нам, когда случится беда, редуцировать к их истинному ядру все те представления, которые, не имей мы нужной подготовки, могут взволновать нашу душу и смутить ее. Praemeditatio malorum представляет собой, таким образом, форму paraskeuê. Это форма paraskeuê, подготовки, в ходе которой мы убеждаемся в нереальности того, что вообразили себе в этом мысленном упражнении. А теперь, с вашего позволения, я перейду к рассмотрению другого упражнения, которое в некотором смысле является продолжением предыдущего к размышлениям о смерти, упражнению в смерти. И затем, коротко — досмотр души (examen de conscience).

Примечания

[1] См. лекцию от 17 марта, первый час.

[2] «Следовательно, если глаз желает увидеть самого себя (ei mellei idein hauton), он должен смотреть (blepteon) в [другой] глаз» (*Платон*. Алкивиад, 133b. М., 1990, т. 1, с. 262).

[3] Разбор этого места см.: лекция от 12 января, второй час.

[4] «Алкивиад», 124b, 129a и 132c (см. лекции от 6 января, второй час, и 12 января, первый час).

[5] «Вот так следовало бы воспевать во всем, а величайший и божественнейший гимн петь за то, что он дал способность понимать все это и путем пользоваться всем этим (hodô khrêstikên)» (Беседы Эпиктета, цит., с. 68).

[6] Entretiens, III, 13, 7 (p. 47 (Беседы Эпиктета, цит., с. 175)).

[7] «В самом деле, поскольку они [животные] созданы не ради их самих, а для служения, было бы нецелесообразно сотворить их нуждающимися еще и в другом. А то смотри, каково было бы нам заботиться не только о самих себе, но и о баранах и ослах...» (Entretiens, I, 16, 3, p. 61 (Беседы Эпиктета, цит., с. 67); тот же фрагмент в Le Souci de soi, op. cit., p. 61—62).

[8] О методе, в частности, о картезианском методе, см. лекцию от 24 февраля, первый час.

[9] Гуссерль сам в «Кризисе» предлагает такое ви́дение греческой рациональности, полагая, что после того как Декарт заново обосновал ее в «Размышлениях», она получило свое телеологическое (в смысле все более радикальной постановки вопроса о Разуме) завершение в трансцендентальной феноменологии. См.: La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendentale, op. cit., chap. 73, p. 298—305. (*Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004, § 73, с. 350—358).

[10] См. лекцию от 24 февраля, первый час.

[11] См. лекцию от 20 января, первый час, об «omnes preoccupati sumus» Сенеки (50-е письмо к Луцилию).

[12] Темпоральная структура новоевропейского сознания уже рассматривалась Фуко в большой главе («Le recul et le retour de l'origine») в «Словах и вещах» (Les Mots et les Choses, op. cit., p. 339—346).

[13] О stultitia, в частности, у Сенеки, см. лекцию от 27 января, первый час.

[14] *Plutarque*. De la tranquillité de l'âme, 473b / trad. J. Dumortier & J. Defradas, éd. citée, § 14, p. 118.

[15] Id., 473c (p. 118).

[16] «Вить веревку Окна» — речь о трудяге Окне, жена которого проедала все, что он зарабатывал.*

[17] Дочери царя Даная, Данаиды (их было пятьдесят), насильно выданные замуж за своих двоюродных братьев, закололи (кроме Гипермнестры) в брачную ночь спящих мужей. В наказание они были осуждены вечно черпать воду дырявыми бочками.

[18] См.: *André J.-M.* L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origins à l'époque augustéenne, op. cit.

[19] De la tranquillité de l'âme, 473d (p. 118).

[20] Философская школа V—IV вв., основанная Аристиппом из Киры. Киренаики исповедовали гедонистическую мораль, рассматривая

---

* Окн (Ocnus) — тот, кто в наказание за какую-либо провинность обречен в Аиде вечно вить веревку, которую вечно обгрызает ослица. — *Прим. перев.*

удовольствие как нередуцируемый субъективный опыт, целиком заключенный в точке настоящего. Такая этика у Аристиппа не ведет, однако, к погоне за наслаждениями, но предполагает идеал самообладания. См. сведения об этом философе, приводимые F. Caujolle-Zaslawsky в «Dictionnaire des philosophes antiques», op. cit., t. I, p. 370—375.

[21] «Дело в том, что и боль, и наслаждение являются движением, между тем как отсутствие боли или наслаждения не есть движение [...]. Тем не менее память о благе или ожидании блага не ведет к наслаждению, как это кажется Эпикуру: дело в том, что движение души угасает с течением времени». *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях... М., 1979. С. 131—132.

[22] De la tranqillité de l'âme, 473d—e (p. 118—119).

[23] «Время жизни делится на три времени: то, что было, то, что есть, то, что будет. Из них время, в которое мы живем, кратко; которое должны будем прожить — неопределенно; прожитое — верно и надежно [...] Ведь прошлое — это святая и неприкосновенная часть нашей жизни, неподвластная превратностям человеческого существования, отвоеванная у царства фортуны; его не потревожат больше ни нужда, ни страх, ни внезапные приступы болезни; его нельзя ни нарушить, ни отнять; это наше единственное пожизненное достояние, за которое не нужно опасаться [...] Спокойная и беззаботная душа вольна отправиться в любую пору своей жизни и гулять, где ей угодно; души занятых людей, словно волы, впряженные в ярмо, не могут ни повернуть, ни оглянуться. Вот почему их жизнь словно проваливается в пропасть» (*Sénèque*. De la breveté de la vie, X, 2—5 / trad. A. Bourgery, éd. citée, p. 60—61 (*Сенека*. О скоротечности жизни // Сенека. Философские трактаты. Цит., с. 51—52)).

[24] *Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. IV, livre XVI, lettre 99, 5 éd. citée, p. 126—127 (*Сенека*. Нравственные письма. С. 247—248).

[25] «[Эпикур считает, что] всякий человек испытывает горе, видя себя в несчастии, даже если эти неприятности предвиденные и ожидаемые или уже привычные. Ибо неприятность не умаляется от давности и не облегчается от предвидения: задумываться о будущих неприятностях и вообще о будущем — пустое дело, потому что всякая беда достаточно тяжела, когда приходит. Кто все время размышляет, что с ним может приключиться, тот живет в вечной муке, и особенно опасна эта добровольная мука, если ожидаемое зло так и не наступает: вот и приходится жить в вечном томлении, либо терпя зло, либо воображая его». (*Cicéron*. Tusculanes, t. II, III, XV, 32 / trad. J. Humbert, éd. citée, p. 21—22 (*Марк Туллий Цицерон*. Избранные сочинения. Цит., с. 280)).

[26] «Средств к облегчению в горе у такого человека имеется два: во-первых, отвлечься от мыслей о дурном (avocatione a cogitanda mo-

lestia) и, во-вторых, обратиться к помыслам о наслаждении (revocatione ad contemplandas voluptates)» (id., 33, p. 22 (там же, с. 280)).

[27] О logos boêthos см. лекцию от 24 февраля, второй час.

[28] Lettres à Lucilius, t. IV, livre XIV, letter 91, 3 (p. 44 (Нравственные письма, с. 247—248)).

[29] *Plutarque*. Consolation à Apollonius, 112c—d / trad. J. Defradas & R. Klaerr, éd. citée, § 21, p. 66—67.

[30] Первый раз это письмо разбирается в лекции от 3 марта, второй час.

[31] Lettres à Lucilius, t. IV, livre XVI, lettre 99,32 (p. 134 (Нравственные письма, с. 251)).

[32] «Кто сказал „один день", тот дал долгий срок поспешающим бедам: довольно часа, мига, чтобы низвергнуть державу!». (Lettres à Lucilius, t. IV, livre XVI, lettre 91, 6, p. 45 (Нравственные письма, цит., с. 210)).

[33] Lettres à Licilius, t. I, livre III, lettre 24, 2 (p. 101—102 (Нравственные письма, с. 44)).

[34] Id., lettre 24, 13—14 (p. 106 (Нравственные письма, с. 46)).

[35] Что-то похожее мы находим у самого Сенеки (см., например, 78-е письмо: «Какую болезнь ты предпочел бы — долгую или короткую, но более тяжелую? Если она долгая, в ней бывают промежутки, она дает срок оправиться и дарит много времени, потому что непременно должна развиться, потом пройти. Короткая и стремительная болезнь сделает одно из двух: либо сама кончится, либо тебя прикончит. Но какая разница, ее ли не будет или тебя? В обоих случаях боль прекратится». (Lettres à Lucilius, t. III, livre IX, lettre 78,17, p. 77 (Нравственные письма, с. 155)). Надо, однако, отметить, что часто образцом для подобных суждений были эпикурейские максимы, в которых продолжительность относительно легких страданий противопоставлялась краткости тяжелых: «Боль не бывает непрерывной в теле, но самая сильная проходит быстрее всего». (Maxime capitale IV // *Épicure*. Lettres et Maximes, éd. citée, p. 231); «Всякой болью нетрудно пренебречь: та, что мучит сильно, коротка, та, что продолжается долго, мучает не так сильно» (Sentence Vatican 4, Lettres et Maximes, p. 249).

Лекция от 24 марта 1982 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Размышление о смерти: взгляд вперед (sagittal) и ретроспективный взгляд. — Досмотр души у Сенеки и Эпиктета. — Философская аскеза. — Биотехника, испытание себя, объективация мира: вызовы западной философии.

Итак, крайней формой мысленного предварения зла будет, разумеется, размышление о смерти, о котором я скажу лишь коротко, поскольку оно представляет собой топос, общее место в философии. Важно, конечно, отметить, что meletê thanatou появилась на свет вне рамок практики себя, такой, какой она сложилась к началу империи или в эллинистический период: размышление о смерти вам встретится у Платона, пифагорейцев и т. д.[1] Следовательно, в размышлении о смерти, о котором я вам теперь коротко скажу, нас интересует не общая и полная история этой столь древней практики; нам важно уловить смену тональности, приобретенные смысловые оттенки, изменение форм, происшедшее с ним в эллинистической и римской практике себя. Размышление о смерти в его общей форме совершенно изоморфно предположению (presumption), предумышлению зла, о котором мы только что говорили, по той простой причине, что: [во-первых], разумеется, смерть — не какое-то просто возможное событие, но событие неизбеж-

ное. Не просто событие какой-то степени важности, но событие решающее. И наконец, как хорошо известно, смерть может прийти когда угодно, в любой миг. Стало быть, именно к этому, если угодно, событию, к несчастью par excellence, и нужно готовить себя посредством meletê thanatou, особого упражнения, такого, в котором, или при помощи которого, мысленное предварение зла должно достичь своей высшей точки. Но есть что-то, что отличает именно размышление о смерти, вот об этом отличии я и хотел поговорить. В самом деле, в размышлении о смерти, в этом упражнении в умирании, которому отводится совсем особое место и которое все считают столь важным, есть что-то такое, чего нет в других упражнениях, в других формах мысленного предварения зла. И это что-то — особая форма осознания себя, особенный взгляд, которым мы глядим на себя, так сказать, с точки зрения смерти, взгляд, обусловленный подобной актуализацией смерти. В самом деле, излюбленная форма размышления о смерти у стоиков это, как вы знаете, упражнение, состоящее в том, чтобы представлять себе, в согласии с общей схемой praemeditatio malorum, что смерть — вот она, уже здесь, и жить осталось один день. Вот одно из писем Сенеки, оно представляет интерес. Это 12-е письмо, в нем Сенека пускается в спекуляции на тему, с давних пор широко распространенную в античной мысли, что жизнь — это один долгий день со своим, разумеется, утром, которое — детство, полднем — зрелостью и вечером — старостью; что у года, как и у суток, есть свое утро — весна и своя ночь — зима; что каждый месяц — это все равно, что день, и что, в итоге, один день, течение одного-единственного дня показывает, как устроено время жизни или разных возрастов, разных периодов, вкупе составляющих человеческую жизнь.[2] Так вот, упражнение, которое Сенека в 12-м письме предлагает Луцилию, в том и состоит, чтобы прожить день так, как если бы не только месяц, год, но и вся жизнь истекали вместе с ним. И надо учесть, что каждый час суток, который нам предстоит прожить, это как бы определенный возраст, так что когда день клонится к вечеру, наступает вечер жизни и близится ее неминуемый закат. Это и будет упражнение последнего дня. Мало просто сказать себе «сегодня я могу умереть» или «вполне возможно, что со мной случится что-то непоправимое, чего я не мог пред-

усмотреть». Этого мало. Надо так построить свой день, так его проживать, как если бы каждая его минута была минутой большого дня жизни, и последняя его минута — последней минутой жизни. И если это удастся, если удастся так прожить день, то вечером, отходя ко сну, можно будет весело, с улыбкой на устах сказать себе: «Прожита жизнь». Марк Аврелий пишет: «Совершенство характера (teleiotês tou êthous) заключается в том, чтобы проводить каждый день как последний».[3]

Итак, особую важность и значимость размышлению о смерти и упражнениям такого рода придает именно то, что оно позволяет человеку воспринять самого себя и воспринять двояким образом. Во-первых, это упражнение позволяет вдруг взглянуть как бы сверху вниз (vue plongeante) на свое настоящее, мысленно прервать течение жизни, ход занятий, остановить поток впечатлений. Он замрет, как на моментальном снимке, когда представишь себе, что эта минута твоей жизни или этот день — последние. И тогда замороженные смертью настоящее, миг или день предстанут в истинном виде, станет ясно, какие они есть, точнее, чего они стоят. Чего стоит то, чем я занят, чего стоит моя мысль, мои труды; все это выяснится, когда я буду думать о них как о том, что делается в последний раз.[4] Эпиктет говорит: «Разве ты не знаешь, что и болезнь, и смерть должны застигнуть нас за каким бы то ни было делом? Земледельца они застигают занятым земледелием, мореплавателя — совершающим мореплавание. За каким делом хочешь быть застигнутым ты? Ведь ты должен быть застигнутым за каким бы то ни было делом. Если ты можешь [быть застигнутым смертью. — *М.Ф.*] за каким-нибудь делом, лучше этого, делай то».[5] Итак, вы видите, упражнение состоит в следующем: думать о том, что смерть застигнет вас в тот миг, когда вы будете что-то делать. Этот особый взгляд человека, стоящего на пороге смерти, на то, чем он занимается, позволит вам по достоинству оценить свое занятие, и если вы сочтете, что есть и более достойные дела, за которыми более пристойно быть застигнутым смертью, то ими и занимайтесь — таким образом вы поставите себя в наилучшее положение, и пусть смерть приходит, когда хочет. Вот что пишет Марк Аврелий: выполняй каждое дело как последнее в твоей жизни, тогда оно очистится от «вся-

кого безрассудства», от «вызванного страстями отвращения от разума, принимающего решения», от «лицемерия». Оно будет свободно от «своекорыстия и неприятия велений судьбы».[6] Итак, брошенный сверху взгляд, остановка течения времени, постижение смысла того, чем ты занят. Во-вторых, еще одна возможность, второй способ взглянуть на себя перед лицом смерти — уже не моментальный снимок и остановка времени, а ретроспективный взгляд на жизнь в целом. Когда испытывают себя, представляя себя на пороге смерти, получают возможность охватить взглядом все, чем была жизнь. И тут может открыться истина, точнее, значимость этой жизни. Сенека: «Смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю. Без робости готовлюсь я к тому дню, когда придется [...] держать ответ перед самим собой: только ли слова мои были отважны или также и чувства [...]. Подоспеет конец — тогда и станет ясно, что ты успел».[7] Таким образом, именно мысль о смерти делает возможными эту оглядку на свою жизнь и ее оценивание. Мы снова убеждаемся в том, что мысль о смерти — это не мысль о будущем. Упражнение в смерти, мышление смерти — это лишь способ взглянуть на свою жизнь, — то ли остановить течение времени взглядом извне, позволяющим постичь смысл и ценность настоящего мига, то ли стянуть ее петлей памяти, окинуть оценивающим взором, который охватывает ее в целом и которому она предстает такой, какая есть. Суждение о настоящем — вот что выносится тут, оценивание прошлого — вот что тут происходит, в этом мышлении смерти, которое как раз и должно быть мыслью не о будущем, но о себе, представлением себя на пороге смерти. Вот что я коротко хотел сказать вам по поводу meletê thanatou, вещи, довольно известной.

А теперь я хотел бы перейти к другой форме упражнений, о которых собирался с вами поговорить, к досмотру души (examen de conscience).[8] Мне кажется, что я уже говорил о нем пару лет назад.[9] Мне и тут придется ограничиться общими вещами. Вы знаете, что досмотр души — это старое пифагорейское правило, и практически любой античный автор, говорящий о досмотре души, не обходится без упоминания строк Пифагора, приводимых, вполне вероятно, с некоторыми добавлениями, но первоначальный и подлинный смысл которых, похоже, про-

стой: готовься к сладкому сну, перебирая в уме все, что ты сделал за день. К сожалению, я забыл принести текст.[10] Так вот, эти слова Пифагора означают — и это надо хорошенько усвоить — следующее: досмотр души нужен главным образом для того, чтобы перед сном очиститься от дурных мыслей. Досмотр души нужен не для того, чтобы вынести суждение о том, что мы сделали за день. Он, конечно же, направлен не на то, чтобы вызвать что-то вроде угрызений совести. Перебирая в уме сделанное и изгоняя, таким образом, зло, которое могло поселиться в нас, мы очищаемся и обеспечиваем себе спокойный сон. Эта мысль — о том, что досмотр души должен очистить душу для спокойного сна, — связана с представлением о том, что во сне душа всегда раскрывается, как она есть[11]: именно во сне можно увидеть, чистая она или нечистая, взволнованная или спокойная. И это идея пифагорейская,[12] ее мы снова встречаем в «Государстве».[13] Вы с ней будете регулярно сталкиваться во всей греческой мысли, и она же обнаружится в монашеской практике IV или V веков.[14] Во сне душа испытывается на чистоту. Интересно то, что, как и в случае с meletê thanatou, старая, рекомендуемая Пифагором форма досмотра души у стоиков обретает несколько иной смысл. У стоиков досмотр души засвидетельствован в двух формах — утренней и вечерней. Впрочем, согласно Порфирию, у пифагорейцев также был досмотр утренний и досмотр вечерний.[15] Так или иначе, вы видели, как описывает утренний досмотр Марк Аврелий в самом начале V книги.[16] Речь вовсе не о том, чтобы воспроизвести все то, что он мог сделать за ночь или накануне: это рассмотрение того, что предстоит сделать. Я думаю, что здесь, в этом утреннем досмотре, мы и в самом деле имеем тот единственный случай практики себя, когда упражнение действительно обращено к будущему как таковому. Правда, это заглядывание в будущее — некоторым образом ближайшее, непосредственное. Надо заранее мысленно перебрать все то, что ты собираешься делать в течение дня, какие на тебе обязательства, с кем надо встретиться, какие дела сделать: напомнить себе, с какой целью ты ими вообще занимаешься и каковы те общие цели, о которых надо помнить всю жизнь, и, следовательно, не забывать о том, чего следует остерегаться на пути к этим частным и общим целям. Таков утренний до-

смотр. Что же касается вечернего досмотра, то он совсем не такой и по своим задачам, и по форме. О нем несколько раз упоминает Эпиктет, широко известное его описание находим в «De Ira» Сенеки.

Об этом тексте я уже вам говорил, я в этом уверен, несколько лет тому назад; напомню коротко, о чем там речь.[17] О том, чтобы каждый вечер, перед тем как заснуть, когда кругом тишина и полный покой, вспомнить по порядку все, что сделано за день. Надо воспроизвести в памяти разные действия. И при этом, говорит Сенека, я не должен ничего пропустить. Нельзя давать себе никакой поблажки. Разбираясь с тем, что я сделал, я должен быть сам себе судьей, предстать, как он пишет в другом месте, перед судом, где я и судья, и обвиняемый. Складывается впечатление, что в этой программе досмотра души, когда требуется воспроизвести все, что делал днем, и потом самому вынести себе приговор, есть что-то от дознания, что-то очень напоминающее тот тип практики, с которым мы встретимся в христианстве, и прежде всего в христианстве начиная с XII века, т. е. с того момента, когда покаяние обретет характерную юридическую форму и ему будут сопутствовать практики исповеди и признания, которые и в самом деле предполагают упорядочение задним числом всего совершенного и представление его на суд совести (tribunale de la pénitence).[18] Похоже, что тут мы имеем зародыш всего этого. Но моей целью было подчеркнуть, что досмотр души, как его определяет Сенека, очень сильно отличается от того, чем будет суд совести и средневековый христианский досмотр души. В самом деле, сначала надо посмотреть, что за действия и ошибки, совершенные за день, имеет в виду Сенека. Он приводит примеры. Сенека говорит: припоминаю, что, беседуя и споря с другом, я попытался преподать ему нравственный урок, помочь стать лучше, исправиться, и что же [...] я его обидел. Другой пример: я долго спорил с людьми, я хотел убедить их в истинности некоторых вещей, которые сам считаю истинными. Но на самом деле они не способны были это понять, и я зря потратил время.[19] Заметьте, вина в обоих случаях весьма условная. Прежде всего, как видите, ошибки, которые он совершает, во всяком случае которые считает ошибками, касаются, в сущности, наставничества. Именно как наставник душ

он совершает некоторое число «ошибок» — в кавычках. И вы видите, что эти ошибки следует понимать, по существу, как технические. Он не сумел как следует употребить орудия, которыми располагает, неловко применил их. В какой-то момент он был слишком резок, в другой раз зря потратил время. Он не сумел добиться того, чего хотел: исправить одного, переубедить других, потому что средства были нехороши. Стало быть, то, что он выделяет в качестве ошибки в своем досмотре души, это именно несоответствие средств целям. Утренний досмотр заключается в том, чтобы определить, напомнить себе, какие дела его ждут, какие задачи он ставит и какие цели преследует, а равно, какие средства собирается употребить. Вечерний досмотр дополняет утренний как подведение итогов, действительных результатов действий, намеченных и продуманных утром. Кроме того, надо заметить, что хотя у Сенеки и встречаются метафоры из области юрисдикции или даже судопроизводства, фактически все основные употребляемые им понятия — скорее из сферы администрирования. Конечно, он говорит, что он — судья, и сам себя судит, что он одновременно и судья, и обвиняемый. Но когда он упоминает различные операции, из которых складывается практикуемый им досмотр, он употребляет не юридические, а административные термины. Он употребляет глагол excutire [excutere],[20] что значит «трясти, отряхивать», но который на управленческом языке означает «во избежание ошибок перепроверить счета». Он употребляет глагол «scrutari»,[21] технический термин, означающий «произвести проверку», инспекцию войска, лагеря, судна и т. д. Он употребляет слово speculator,[22] относящееся к тому же типу деятельности (speculator — это инспектор, смотритель). И он употребляет глагол remetiri,[23] точное значение которого — перемеривать; например, проверяющий по окончании работ смотрит, все ли сошлось, правильно ли выполнена работа, соответствуют ли издержки результату, и т. д. Итак, это управленческая по своему характеру работа смотрителя, который доглядывает за самим собой. И наконец третье, о чем надо сказать: он не упрекает себя.[24] Он даже прямо говорит, что дело вообще не в том, чтобы упрекать себя. Он вот что говорит: я не пропускаю ничего, я вспоминаю все, что я сделал, я не делаю себе поблажек, но я себя не казню. Я просто говорю себе: боль-

ше так не делай. Почему? Да потому, говорит он, что когда обращаются к друзьям, упрекая их в чем-то, то явно не за тем, чтобы задеть их, но исправить. Когда спорят с кем-то, то для того, чтобы вывести из заблуждения. И если вдруг я сам оказался в сходном положении, нужно, стало быть, чтобы я сам же и напомнил себе об этих целях, дабы впредь мои действия им соответствовали. Как видите, это в первую очередь испытание на применимость основных правил действия, на актуальность целей, о которых надо помнить, и адекватность средств, используемых для достижения этих и промежуточных целей, которые тоже могут понадобиться. В этом смысле досмотр души — это упражнение памяти, не просто припоминание сделанного за день, но тренировка памяти, хранящей основные правила, о которых надо помнить всегда. И еще, досмотр души — это некоторое испытание в той мере, в какой благодаря реактивации правил и припоминанию сделанного, [благодаря выяснению того,] соответствуют ли совершенные действия усматриваемым душой правилам, оказывается возможной засечка своего местоположения: много ли еще надо приложить усилий, далеко ли мы от цели, действительно ли нам удалось или нет воплотить в действиях те принципы, которым нас научило умозрение. Что я собой представляю как нравственный субъект истины? В какой мере, степени, до какой критической точки я — все еще тот, в ком субъект истины и субъект действия совпадают? Или так: в какой степени знаемые мной истины, знание которых я подтвердил, вспомнив о них как о правилах в ходе устроенного мною себе досмотра души, действительно являются формами действия, правилами действия, принципами поведения, которыми я руководствуюсь в течение дня, в течение жизни? Насколько я преуспел в этом делании себя, которое, как я вам говорил, составляет суть всех аскетических операций в данной форме мышления? Насколько я преуспел в делании себя этическим субъектом истины? Насколько я преуспел в этой операции, которая позволяет мне совместить, согласовать во мне субъекта познания истины и субъекта правильных действий?

В том, что досмотр души имеет именно такой смысл и что он должен быть, если угодно, всегдашним барометром, ежевечерней сверкой, проводимой в процессе формирования этиче-

ского субъекта истины, убеждают и другие примеры. Мне вспоминается, например, отрывок из Эпиктета, как раз тот, где он приводит стихи Пифагора. Он приводит стихи Пифагора о досмотре души: «Сну не дай снизойти на твои усталые очи» и т. д. Но любопытно посмотреть, в каком контексте он цитирует Пифагора. Он приводит его стихи в самом начале беседы, где говорится: «Надо всегда иметь под рукой (prokheiron) суждение, в котором возникла надобность:* при завтраке — мнение, касающееся завтрака, в бане — все мнения, касающиеся бани, в постели — мнения, касающиеся постели».[25] Тут-то он и цитирует стихи Пифагора, разделяя общий принцип (или исходя из него): иметь под рукой, prokheiron, нормы поведения, правила поведения. Именно эту цель и преследует, для того и практикуется досмотр души: обеспечить себя запасом истинных речей, позволяющих нам руководить собой. Он приводит стихи Пифагора и после этого говорит: «Мы должны запомнить эти стихи для их полезного применения, не для того, чтобы возглашать их, как „Пеан Аполлон!". Опять-таки, при лихорадке следует руководствоваться мнениями по этому поводу». И чуть ниже, в заключение всего этого параграфа о необходимости иметь запас истинных речей, которые будут опорой в поведении, он добавляет: философствовать — это готовить себя.[26] «А занятие философией в чем заключается? Разве не в занятии подготовкой себя ко всему случающемуся?» — заниматься философией это, стало быть, настраивать себя на то, чтобы считать всю свою жизнь испытанием. И смысл аскетики, совокупности имеющихся в нашем распоряжении упражнений, в том и состоит, чтобы дать нам возможность готовиться, все время быть готовыми к этой жизни, которая всегда, до самого конца будет не чем иным, как жизнью, полной испытаний, [в том смысле,] что она будет испытанием.

Я думаю, что вот тут-то и наступает момент, когда пресловутая epimeleia heautou, забота о себе, возникшая в контексте общего принципа, общего требования выработки tekhnê, искусства жизни, некоторым образом распространяется на все

---

* В русском переводе сказано: «Когда появляется надобность в каком бы то ни было мнении, следует руководствоваться им...» (Беседы, цит., с. 170). — *Прим. перев.*

пространство этой самой tekhnê tou biou. То, к чему с давних пор, с начала классического периода стремились греки, то, что искали они в техниках жизни с их столь разнообразными формами, эта tekhnê tou biou теперь полностью перекрыта требованием, гласящим, что надо заботиться о себе, что заботиться о себе — это быть готовым к ряду непредвиденных событий, а для этого надо заниматься разными упражнениями, в которых события эти представляются уже случившимися, очищенными от всего того, что могло нарисовать вокруг них воображение, и сведенными к минимуму реальности. Именно эти упражнения, их внутренняя логика и делают возможным проживание всей жизни как испытания. Чтобы подытожить все это, я сказал бы коротко, что такая философская аскеза — система аскетических упражнений, смысл которых и кое-какие элементы я попытался вам описать — никоим образом не относится к аскезе христианского типа, основная задача которой состоит в том, чтобы установить, от чего и в какой последовательности надо отказываться, чтобы прийти к последнему отказу, отказу от себя. Они, стало быть, очень отличаются друг от друга, но было бы совершенно недостаточно ограничиться простой констатацией различия и сказать, что философская аскеза — это всего лишь упражнение в формировании себя. В философской аскезе, я думаю, надо видеть некоторый способ конституирования субъекта истинного знания в качестве субъекта правильного действия. И когда человек одновременно учреждает себя в качестве субъекта истинного знания и в качестве субъекта правильного действия, он помещает себя в мир или окружает себя таким коррелятивным себе миром, который понят, узнан и испытан как испытание.

Я представил вам все это в несколько обобщенном, суммарном виде, тогда как на самом деле перед нами ряд довольно сложных процессов, растянутых во времени на века. Я попытался представить вам в этой суммарной, а потому абстрактной в сравнении с многообразием событий и следствий форме движение, которое привело к тому, что в античной мысли, начиная с эллинистического и имперского периодов, реальное стало мыслиться как место для опыта себя и как повод для испытания себя. И тогда, если допустить, в качестве пусть не гипотезы, но хотя бы ориентира (чуть больше, чем гипотеза, чуть меньше,

чем тезис), мысль о том, что, если хотят понять, какая форма объективности, начиная с греков, присуща западному мышлению, то, может быть, и в самом деле следует согласиться с тем, что в какой-то момент, в каких-то обстоятельствах, характерных именно для греческой классической мысли, мир сделался коррелятом некоторой tekhnê.[27] Я хочу сказать, что с определенного момента он перестал быть загадкой для мысли и сделался познанным, измеренным, укрощенным при помощи известного числа орудий и благодаря ряду целей, вкупе составляющих tekhnê, или различные техники. Так вот, если присущая западной мысли форма объективности конституировалась как раз тогда, когда на закате [классики] мир стал предметом рассмотрения и манипуляций при помощи некоторой tekhnê, то, я думаю, можно сказать и вот что. Можно сказать, что форма субъективности, свойственная западной мысли — если мы спросим, что это такое, в ее собственных основаниях, форма субъективности на Западе — сложилась в результате движения, обратного описанному: она возникла тогда, когда bios перестала быть тем, чем она долгое время была для греческой мысли, а именно коррелятом некоторой tekhnê, когда bios перестала быть коррелятом tekhnê и сделалась формой испытания самого себя.

То, что bios,[28] жизнь — я хочу сказать способ, каким мир предстает перед нами непосредственно в нашем существовании, — является испытанием, следует понимать в двух смыслах. Испытание в смысле опыта — это значит, что мир признан тем, благодаря чему мы имеем опыт самих себя, благодаря чему мы себя познаем, раскрываем себя, открываем для самих себя. И потом, испытание в том смысле, что этот мир, эта bios, есть также некоторое упражнение, т. е. что он представляет собой то, исходя из чего, посредством чего, вопреки или благодаря чему нам удается образовывать (former) себя, преобразовывать, направлять к какой-то цели или искать спасения, стремиться к совершенству. То, что мир через посредство bios сделался опытом, в котором мы познаем самих себя, упражнением, с помощью которого мы себя переделываем или направляем к спасению, это, я думаю, очень важное преобразование, очень важный сдвиг по отношению к тому, что полагало классическое мышление, а именно, что bios должна быть объектом

некоторой tekhnê, иначе говоря, искусства осмысленного и целесообразного. Вы видите, что тут в разные периоды должны были пересекаться два разнонаправленных процесса: в ходе одного о мире перестали думать и начали познавать его с помощью tekhnê; в ходе другого bios перестала быть объектом некоторой tekhnê, сделавшись коррелятом испытания, опыта, упражнения. Мне кажется, что сюда уходит корнями вопрос, заданный философии на Западе, или, если угодно, вызов западного мышления, брошенный философии как дискурсу и как традиции. Вот он, этот вызов: каким образом то, что предстает объектом знания, артикулируемого на основе господства tekhnê, в то же самое время может быть тем местом, где обнаруживает себя, где себя испытывает и с трудом исполняется истина субъекта, каковым мы являемся? Каким образом мир, предстающий в силу господства tekhnê объектом познания, может быть в то же время местом, где обнаруживаю и испытываю себя «я сам» («le soi-meme»)* как этический субъект истины? И если это и в самом деле вопрос западной философии — каким образом мир может быть объектом познания и вместе с тем местом испытания субъекта, как возможен субъект познания, доставляющий себе (qui se donne) мир в качестве его объекта посредством tekhnê, и как возможен субъект опыта себя, доставляющий себе тот же мир в радикально иной форме — как место испытания, — если именно таков вызов западной философии, то вы хорошо понимаете, почему «Феноменология духа» стала вершиной этой философии.** На этом и завершим курс. Спасибо.

---

* Вариант перевода «soi-meme» — «самость» (см., например, 3-й том «Интеллектуалы и власть». М., 2006). Мы позволили себе вольность, поскольку речь в данном случае идет именно о новоевропейском субъекте. — *Прим. перев.*

** В рукописи есть заключительная фраза, которую Фуко решил опустить: «И если задача, завещанная Aufklärung, Просвещением (которую «Феноменология» возвела в абсолют), заключалась в том, чтобы спросить, на чем покоится наша система объективного знания, то она заключалась еще и в том, чтобы спросить, на чем покоится такая разновидность опыта, как опыт себя».

Примечания

[1] Об этом (платоновское meletê thanatou — «Федон», 67e и 81a, а равно о его архаических корнях) см. старую, но основополагающую статью Ж. П. Вернана: *Vernant J.-P.* Le Fleuve «ameles» et «meletê thanatou» // Mythe et Pensée chez les Grecs, op. cit., t. I, p. 108—123.

[2] «Каждый день — это ступень жизни, весь наш век разделен на части и состоит из кругов, меньших и бóльших, охватывающих меньшие. Один из них обнимает все прочие — он тянется от дня рождения до дня смерти; еще один выделяет годы отрочества; есть и такой, что заключает в себе наше детство; есть, наконец, просто год с его четырьмя временами; годовые круги, умножаясь, составляют жизнь. Месяц очерчен меньшей окружностью, теснее всех круг одного дня, но и тот идет от начала к концу, от восхода к закату [...]. Потому каждый день нужно проводить так, словно он замыкает строй, завершает число дней нашей жизни [...] и, отправляясь ко сну, говорить весело и радостно: „Прожита жизнь, и пройден весь путь, что судьбой мне отмерен"». (*Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. I, livre I, lettre 12, 6—9, éd. citée, p. 41—43 (*Сенека*. Нравственные письма. Цит., с. 21—22)).

[3] *Marc Aurèle*. Pensées, VII, 69, éd. citée, p. 81 (*Марк Аврелий*. К себе самому. Цит., с. 104).

[4] Нельзя не расслышать здесь дальнее эхо ницшевского вечного возвращения, ведущего к оцениванию каждого действия не как последнего, но повторяющегося бессчетное число раз: «Овладей тобой эта мысль [о вечном возвращении], она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: „хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?" — величайшей тяжестью лег бы на твои поступки!» (*Nietzsche*. Le Gai Savoir, livre IV, aphorisme 341 / trad. A. Vialatte. Paris, Callimard, p. 17 (*Ницше*. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. I. С. 660)).

[5] *Épictète*. Entretiens, III,5,5, éd. citée, p. 22 (Беседы.., цит., с. 162—163).

[6] «Это удастся тебе [делать то, что в твоих силах, с истинным и неподдельным величием], если каждое дело станешь выполнять как последнее в твоей жизни, отказавшись от всякого безрассудства и вызванного страстями отвращения от разума, принимающего решения, а также [отказавшись] от лицемерия, своекорыстия и неприятия велений судьбы». (*Marc Aurèle*. Pensées, II, 5, p. 11—12 (*Марк Аврелий*. К себе самому. С. 34)).

[7] *Sénèque*. Lettres à Lucilius, t. I, livre III, lettre 26, 5—6 (p. 116). *Сенека*. Нравственные письма, с. 50.

[8] Об этом см.: Le Souci de soi, op. cit., p. 77—79.

[9] См. лекцию от 12 марта 1980 г. в Коллеж де Франс: Фуко намечает некую археологию христианской связки: «вербализация ошибок — исследование себя», подчеркивая непреодолимый разрыв, существующий между досмотром души у стоиков и пифагорейцев и у христиан (по трем параметрам — упражнения, орудия, цели).

[10] «Сну не дай низойти на свои усталые очи, / Каждое за день свершенное дело пока не рассмотришь: / „В чем преступил я? Что сделал? Какой мною долг не исполнен?" / С этого ты начав, разбирай по порядку. И следом / Кайся в дурных деяньях своих, или радуйся — добрым». (*Pythagore*. Les Vers d'or / trad. M. Meunier, éd. citée, p. 28. (Цит. по: Беседы Эпиктета, с. 171)).

[11] См.: Le Souci de soi, p. 25—26.

[12] См. лекцию от 12 января, первый час.

[13] «Успокоив эти два вида свойственных ему начал [вожделение и ярость] и приведя в действие третий вид, — тот, которому присуща разумность, — человек предается отдыху. Ты знаешь, что при таких условиях он скорее всего соприкоснется с истиной...» (*Платон*. Государство. Кн. IX, 572a—b. Соч. М., 1994. Т. 3. С. 361).

[14] Фуко, в частности, работал над проблемой сна в греческой культуре, опираясь главным образом на «Толкование снов» Артемидора (см.: Le Souci de soi, p. 16—50). Общее представление о вопросе см.: *Byl S.* Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artêmidore, Les Études classiques, 47, 1979, p. 107—122.

[15] «Особо выделял он [Пифагор] вечер и утро, время перед сном и сразу после сна. В обоих случаях надо было рассматривать то, что сделано, или то, что предстоит сделать, дабы отдать себе отчет в прошлых действиях и предусмотреть будущее» (*Porphyre*. Vie de Pythagore, éd. citée. S. 40, p. 54). Ср. также длинное описание утреннего досмотра души у Ямвлиха: *Jamblique*. Vie de Pythagore / trad. L. Brisson et A.-Ph. Segonds, éd. citée, 165, p. 92 (*Ямвлих*. О Пифагоровой жизни / Пер. П. Ю. Мельниковой. М., 2002. С. 103); можно напомнить также, что для Пифагора «всюду предшествующее почтение последующего: восход — заката...». (*Diogène Laërce*. Vies et Doctrines des philosophes illustres, livre VIII, 22 / trad. s.-dir. M.-O. Goulet-Casem, éd. citée, p. 960. *Диоген Лаэртский*. О жизни, ученых и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 338).

[16] «Поутру, когда медлишь вставать, пусть придет к тебе мысль: я пробуждаюсь, чтобы поступить так, как достойно человека; итак, я еще недоволен, когда отправляюсь делать то, ради чего я родился и ради чего приведен в мир. Или для того я создан, чтобы греться, лежа в постели?» (*Marc Aurèle*. Pensées, V,1, p. 41 (*Марк Аврелий*. К себе самому, цит., с. 63)). См. лекцию от 3 февраля, второй час.

[17] Фуко разбирает тот же отрывок из Сенеки (De Ira, III, XXXVI), что и в лекции от 12 марта 1980 г. в Коллеж де Франс. Однако угол зрения несколько иной, притом что в 1982 г. Фуко повторяет многое из того, что говорилось в 1980 г., а именно: скорее управленческий, нежели юридический характер речей и словарь, отсутствие комплекса виновности. В 1980 г. он подчеркивал антифрейдовский характер интерпретации текста (цензура нужна для того, чтобы отсеять перед сном все дурное) и то, что досмотр души спроецирован на будущее (он проводится не ради проникновения в тайные глубины сознания, а для того, чтобы выявить рациональное ядро задуманных действий). Различение эллинистического и христианского досмотра души не выходит за рамки альтернативы самостоятельность—повиновение. Наконец, об этом отрывке см.: Le Souci de soi, p. 77—78.

[18] См. лекцию от 19 февраля 1975 г. в Les Anormaux, op. cit. (*Фуко М.* Ненормальные. СПб., Наука, 2004. С. 204—243).

[19] «В этом споре ты слишком горячился; не смей впредь сходиться с невеждами: кто никогда ничему не выучился, тот не хочет ничему учиться. Этого ты предостерег правильно, но чересчур свободным тоном; и вместо того чтобы исправить, обидел человека. На будущее: смотри не только на то, правду ли ты говоришь, но и на того, кому говоришь, — переносит ли он правду. Добрый человек радуется предостережению, а иной, чем он хуже, тем сильнее злится на пытающихся его исправить». (*Sénèque*. De la colere, III, XXXVI, 4, éd. citée, p. 103 (*Сенека*. Философские трактаты. СПб., 2000. С. 174—175)).

[20] «Что может быть прекраснее такого обыкновения подробно разбирать (excutiendi) весь свой день?» (id., III, XXXVI, 2, p. 103 (*Сенека*, цит., с. 174)).

[21] «Когда погаснет свет и перестанет развлекать мой взгляд, когда умолкнет жена, уже знающая про этот мой обычай, я придирчиво разбираю (scrutor) весь свой день...» (id., III, XXXVI, 3, p. 103 (*Сенека*, цит., с. 174)).

[22] «До чего сладок сон после подобного испытания себя [...] Душа сама себя похвалила или предостерегла; свой собственный тайный цензор и соглядатай (speculator)...» (место, цит. выше, прим. 20).

[23] «...взвешивая (remetior) каждое слово и поступок...» (место, цит. выше, прим. 21).

[24] «Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю» (id., XXXVI,4, p. 103 (там же, с 174)).

[25] *Épictète*. Entretiens, III, 10, 1 (p. 38 (Беседы Эпиктета, цит., с. 170—171)).

[26] «А занятие философией в чем заключается? Разве не в занятии подготовкой себя ко всему случающемуся?» (id., III, 10, 6, p. 39 (Беседы Эпиктета, цит., с. 171)).

[27] Здесь Фуко, несомненно, имеет в виду два знаменитых текста, к которым он часто обращался и глубоко изучал: «Кризис европейских наук» (1936) Гуссерля (*Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004) и лекцию Хайдеггера «Вопрос о технике» (1953), см.: Essais et Conférences / trad. A. Preau. Paris, Gallimard, 1958 (*Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер с нем. М.: Республика, 1993. С. 221—238).

[28] Фуко отличает zôê, жизнь как свойство организма, от bios, существования как объекта приложения разных техник, во второй лекции курса 1981 года в Коллеж де Франс.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУРСА*

* Впервые опубликовано в «Ежегоднике Коллеж де Франс» (Annuaire de Collège de France, 82-e année, Histoire des systemes de pensée, année 1981—1982, 1982, p. 395—406). Воспроизводится в кн.: *Foucault M.* Dits et Écrits, 1954—1988 / ed. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris, Gallimard / «Bibliothèque des sciences humaines», 1994, 4 vol.; IV, N 323, p. 353—365.

Курс этого года был посвящен теме «герменевтика себя». Речь шла о том, чтобы рассмотреть ее не только в чисто теоретическом плане, но в связи с некой совокупностью практик, приобретших в классической и поздней античности большое значение. Эти практики возникли из того, что по-гречески часто называли epimeleia heautou, на латыни — cura sui. Установка на то, что следует «заниматься собой», «заботиться о себе», впоследствии, в чем не приходится сомневаться, оказалась в тени другого принципа — gnôthi seauton. Но не надо забывать, что требование познания себя, как правило, фигурировало в контексте заботы о себе. Свидетельства внимания, уделяемого «заботе о себе» и ее связи с идеей познания себя нетрудно отыскать во всей античной культуре, от ее начала и до заката.

Начнем с самого Сократа. Мы видим, что в «Апологии Сократа» он предстает перед своими судьями как учитель «заботы о себе». Это он допрашивает встречных, говоря им: вы беспокоитесь о своем состоянии, репутации и чести, но о своем целомудрии, о своей душе вы не заботитесь. Сократ следит за тем, чтобы его сограждане «позаботились о себе самих». По поводу этой своей заботы Сократ говорит чуть ниже, в той же «Апологии», три важные вещи: что эту миссию ему доверили боги, и он до последнего вздоха будет верен ей, что в ней нет никакой корысти, ему не надо вознаграждения, им руководит лишь благожелательство, и наконец, что от этого для города будет несравненно бóльшая польза, нежели победа какого-нибудь атлета в Олимпии, потому что, научая сограждан больше заботиться о ссбе, чем о своем имуществе, он учит их больше печься о нуждах города, чем о своих делах.

Восемь веков спустя это понятие epimeleia heautou окажется столь же важным для Григория Нисского. Он обозначит этим понятием отказ от женитьбы или замужества, отрешение от плоти, обретение, благодаря сердечной и телесной чистоте, утраченного бессмертия. В другом пассаже — из трактата «О девственности» — он сравнит заботу о себе с поисками потерянной драхмы: чтобы найти ее, зажигают лампу, перевороачивают весь дом, шарят по углам, пока где-то не блеснет металл; точно так же, чтобы найти образ, который Бог запечатлел в нашей душе и который тело покрыло грязью, надо «озаботиться собой», зажечь свет разума и пошарить в темных углах души. Мы видим: христианский аскетизм, как и старая философия, ставит себя под знак заботы о себе и превращает обязанность познавать себя в один из элементов этого главного занятия.

Между двумя этими крайними ориентирами во времени — Сократом и Григорием Нисским — забота о себе не только оставалась требованием, но и была непрестанной практикой. Можно взять еще два примера, очень несхожие на этот раз по складу мышления и типу нравственности. Эпикурейский текст, «Послание к Менекею», начинается так: «Никогда ни слишком рано, ни слишком поздно заботиться о своей душе. Надо, стало быть, заниматься философией и когда ты молод, и когда ты стар»: Философия здесь уподобляется заботе о душе (само слово hugiainein взято из словаря врачей), и эта забота — задача, над которой надо биться всю жизнь. В трактате «О созерцательной жизни» Филон называет известную практику терапевтов epimeleia — заботой о душе.

Однако нельзя этим ограничиваться. Неверно было бы думать, что заботу о себе изобрели философы и что она стала главным условием именно философской жизни. Это было общее предписание насчет того, как жить, и такая забота, в общем, очень высоко ценилась в Греции. Плутарх приводит лакедемонский рассказ, в этом смысле очень показательный. Однажды Анаксандрида спросили, почему его соотечественники спартанцы доверяют возделывание своих полей рабам, вместо того чтобы самим заниматься этим. Вот что он ответил: «Потому что мы предпочитаем заниматься собой». Заниматься собой — это привилегия, знак более высокого положения в обществе, ее лишен тот, кто должен заниматься другими, слу-

жить им, или заниматься каким-либо трудом, обеспечивая свое существование. Преимущество, которое дает богатство, положение, рождение, в том и состоит, что дает возможность заниматься самим собой. Можно заметить, что римское понятие otium не совсем чужеродно этой теме: подразумеваемый здесь «досуг» — это в основном время, которое посвящают заботе о себе. В этом плане философия, как в Греции, так и в Риме, всего лишь включила в число собственных предписаний гораздо более широко распространенный общественный идеал.

В любом случае, даже став философским принципом, забота о себе осталась формой деятельности. Сам термин означает не просто активность сознания или внимание, которое надо переключить на себя; он означает регламентированное занятие, работу, предполагающую свои собственные приемы и цели. Ксенофонт, например, использует слово epimeleia для обозначения того, чем занят хозяин дома, распоряжающийся сельскохозяйственными работами. Этим словом называют также разные ритуальные почести, воздаваемые богам и умершим. О деятельности правителя, возглавляющего город и пекущегося о своем народе, Дион из Прусы говорит, что это — epimeleia. Следовательно, надо понять, что когда философы и учителя нравов советуют заботиться о себе (epimeleisthai heautô), они говорят не о том, что надо внимательнее относиться к себе, избегать ошибок и опасностей или укрываться в убежище. Они говорят о целом круге занятий, со своей сложной структурой и правилами. Можно сказать, что во всей античной философии забота о себе рассматривалась одновременно и как долг, и как техника, фундаментальная обязанность и совокупность тщательно разработанных процедур.

* * *

Исходная точка для исследования, посвященного заботе о себе, — это, безусловно, «Алкивиад». Здесь возникают три вопроса, касающихся взаимоотношений заботы о себе с политикой, педагогикой и самопознанием. Сравнение «Алкивиада» с текстами I—II веков обнаруживает многочисленные и важные изменения.

1) Сократ призывал Алкивиада заботиться о себе, пока он молод: «В пятьдесят лет будет уже поздно». Но Эпикур гово-

рил: «Пока ты молод, спеши заниматься философией, и когда ты стар, спеши заниматься философией. Никогда не бывает слишком рано или слишком поздно позаботиться о своей душе». Очевидным образом здесь берет верх требование непрерывной, в течение всей жизни, заботы о себе. Мусоний Руф, говорит, к примеру: «Если хочешь жить так, чтобы спастись, нужно неустанно заботиться о себе». Или Гален: «Чтобы прийти к совершенству, каждому нужно упражняться всю жизнь», даже если правда, что лучше «с самых юных лет заботиться о душе».

Это факт, что друзья Сенеки или Плутарха, которым они дают свои советы, уже не те амбициозные юноши, к которым обращался Сократ; это люди, иногда молодые, как Серен, иногда вполне зрелые, как Луцилий, исполнявший должность прокуратора Сицилии, когда между ним и Сенекой возникла долгая переписка. В школе у Эпиктета есть совсем молодые ученики, но к нему приходят с вопросами и взрослые, и даже «влиятельные люди», чтобы он обратил их к заботе о себе.

Занятие собой — это не просто разовая подготовка к жизни, это форма жизни. Алкивиад понял, что ему придется позаботиться о себе, поскольку в дальнейшем он желал заботиться о других. Ныне речь идет о том, чтобы заботиться о себе ради себя. Нужно быть, и притом на протяжении всей жизни, объектом собственной заботы.

Отсюда — идея обращения на себя (ad se convertere), идея такого переустройства себя, результатом которого будет возвращение к себе самому (eis heauton epistrephein). Несомненно, тема epistrophê — это типично платоновская тема. Но, как мы это уже видели в «Алкивиаде», тем же движением, которым душа поворачивается к себе самой, она обращается к тому, что «выше» ее, к божественному началу, к сущностям, к занебесной области, где они обитают. Обращение, к которому призывают Сенека, Плутарх и Эпиктет, это некоторым образом поворот на том же месте: нет ни иной цели, ни иного предела, чем прийти к себе самому, «установиться в себе самом» и там остаться. Конечной целью обращения на себя является установление некоторых форм отношения к самому себе. Иногда эти формы воспроизводят политико-юридическую модель: быть хозяином самого себя, в совершенстве владеть собой,

быть полностью независимым, быть полностью «собой», «у себя», fieri suum, часто говорит Сенека. Часто они отражают идею «удовлетворения от обладания» (jouissance possessive): быть довольным собой, довольствоваться собой, находить удовлетворение в себе самом.

2) Второе крупное отличие касается педагогики. В «Алкивиаде» нужда в заботе о себе возникала из-за недостатков педагогики: надо было дополнить или же заменить ее, во всяком случае — научиться «давать образование».

По мере того как забота о себе становится практикой взрослого человека и растягивается на всю жизнь, роль педагогики постепенно сходит на нет, и на первый план выходят другие задачи.

а) Прежде всего — задачи критики. Практика себя должна дать возможность освободиться от всех дурных привычек, всех ложных мнений, носящихся в воздухе, от плохих учителей, но также от влияния родни и окружения. «Разучиться» (de-discere) — одна из важных задач культуры себя.

б) Практика себя также нацеливает на борьбу. Она понимается как нескончаемое сражение. Речь не просто о том, чтобы воспитать человека, который впредь будет мужественным. Нужно вложить ему в руки оружие и в душу — отвагу, что позволит ему бороться всю жизнь. Известно, как часто прибегали к двум сравнениям: сравнению с состязанием атлетов (в жизни до́лжно вести себя так, как ведет себя борец, которому надо побеждать одного за другим разных противников и который должен упражняться в промежутках между схватками) и к сравнению с войной (нужно, чтобы душа была в постоянной готовности, как войско, готовое в любой миг отразить нападение врага).

в) Но прежде всего культура себя выполняет задачи лечебные. Она гораздо ближе к врачебному искусству, чем к педагогике. Конечно, тут надо напомнить об очень старых фактах греческой культуры: о таком понятии, как pathos, относящемся как к страстям души, так и к болезням тела; о широком использовании метафор, что позволяло употреблять следующие выражения: ухаживать, исцелять, отсекать, вскрывать, очищать как по отношению к телу, так и по отношению к душе. Надо вспомнить также, что общим для эпикурейцев, киников и стои-

ков было представление о том, что задачей философии является исцеление болезней души. Плутарх в один прекрасный день скажет, что философия и врачевание составляют mia khôra, принадлежат одной и той же области. Эпиктет хотел, чтобы его школа считалась не местом, где учат, но, скорее, «кабинетом врача», iatreion; он хотел, чтобы это была «лечебница души», хотел, чтобы его ученики осознали, что они больны: «У одного, — говорил он, — вывихнуто плечо, у другого нарыв, у третьего свищ, у четвертого голова болит».

3) В I—II веках отношение к себе всегда рассматривалось как нуждающееся в поддержке учителя, наставника, во всяком случае, кого-то другого. При этом все более заметной становится независимость этих отношений от эротики.

То, что невозможно заниматься собой без чьей-либо помощи, — общепринятое мнение. Сенека говорил, что никто никогда не бывает настолько сильным, чтобы самому выбраться из состояния stultitia, в котором он пребывает: «Надо, чтобы ему дали руку и вытащили из этого состояния». Также и Гален говорил, что человек слишком любит самого себя, чтобы самому исцелиться от своих страстей; он часто видел, как «оступаются» те, кто не захотел положиться в этом деле на чей-либо авторитет. Это так для начинающих, но и в дальнейшем, и до конца жизни это тоже так. Характерна в этом смысле позиция Сенеки в его переписке с Луцилием: он уже далеко не молод, он отказался от всех своих обязанностей, он дает советы Луцилию, но сам же просит их у него и радуется поддержке, которую обретает в этом обмене письмами.

Что дает о себе знать в этой практике души, так это умножение общественных связей, которые могут служить ей подспорьем.

— Существует строгая школьная организация: школа Эпиктета тому примером; оттуда не гонят тех, кто просто зашел послушать вместе с постоянными учениками; но там обучают также и тех, кто сам хочет стать философом и наставником души; некоторые из «бесед», записанные Аррианом, представляют собой специальные наставления для этих будущих мастеров культуры себя.

— Встречаются также (и прежде всего в Риме) частные советники: принадлежа окружению влиятельного лица, входя в

число его приближенных или клиентуры, они давали политические советы, занимались воспитанием детей, помогали в важных жизненных обстоятельствах. Так, Деметрий, приближенный Трасеа Пета, когда его патрон вынужден был покончить с собой, выступил в некотором роде советником по самоубийству и до последней минуты поддерживал с ним разговор, беседуя о бессмертии.

— Но имеются также и другие формы, в которых осуществляется руководство душой. Наставничество сопровождает и одухотворяет целый ансамбль других отношений: семейных (Сенека пишет утешение своей матери в связи с собственным изгнанием); протекционистских (тот же Сенека одновременно заботится о карьере и о душе юного Серенуса, родственника из провинции, недавно прибывшего в Рим); дружеских — между двумя лицами примерно одного возраста, близких по воспитанию и положению (Сенека и Луцилий); отношения с высокопоставленным лицом, которому случается засвидетельствовать свое почтение, давая ему полезные советы (случай Плутарха и Фундания, которому Плутарх срочно отправил свои заметки о спокойствии души).

Складывается также то, что можно было бы назвать «обслуживанием души», которое было опосредовано многообразными общественными связями. Традиционный эрос тут был замешан лишь иногда. Это не означает, что эмоциональные отношения не могли быть достаточно интенсивными. Нет сомнения, что наши современные категории дружбы и любви недостаточно адекватны для того, чтобы раскрыть содержание этих отношений. Переписка между Марком Аврелием и его учителем Фронтоном может служить примером и эмоционального накала, и сложности этих отношений.

* * *

Эта культура себя предполагала целый ансамбль практик, обычно обозначаемых термином аскеза, askêsis. Сначала надо рассмотреть ее цели. В одном отрывке, который приводит Сенека, Деметрий прибегает к очень распространенному сравнению с атлетом: мы должны так же упражняться, как это делает атлет; он разучивает вовсе не все возможные движения и не со-

блазняется бесполезным геройством, он готовит себя только к нескольким движениям, которые ему необходимы в борьбе, чтобы победить противников. Так и нам не надо бы подвигов (философская аскеза учит не доверять тем, кто кичится чудесами воздержания, строгостью поста, предвидением будущего). Как хороший борец, мы должны учиться только тому, что позволит нам сопротивляться событиям, которые могут произойти, мы должны учиться не давать им приводить нас в замешательство, не позволять эмоциям захлестнуть нас.

Так что же нам нужно, чтобы мы могли сохранить самообладание перед лицом событий, которые могут произойти? Нам нужны «речи», logoi, понимаемые как истинные речи и разумные речи. Лукреций говорит о veridica dicta, которые позволяют нам развеять наши страхи и не дать себя сразить тому, что мы считаем несчастьем. Для встречи грядущего нам нужно оснастить себя истинными речами (discours vrais). Это они позволят нам выстоять (affronter le réel).

В связи с этим возникает три вопроса.

1) Вопрос о природе истинных речей. Дискуссии на этот счет между разными философскими школами и внутри одних и тех же течений были многочисленными. Главный пункт расхождений касался необходимости теоретических знаний. По этому пункту все эпикурейцы были согласны между собой: знание начал, управляющих миром, природы богов, причин чудес, законов жизни и смерти необходимо, по их мнению, для подготовки к возможным событиям. Мнения стоиков разделялись в зависимости от степени их близости к киническим учениям: одни считали более важными dogmata, теоретические положения, которые дополнялись практическими предписаниями; другие, напротив, ставили на первое место конкретные правила поведения. В 90-м и 91-м письмах Сенеки ясно излагаются соответствующие тезисы. Что здесь надо подчеркнуть, так это то, что истинные речи, в которых мы испытываем нужду, касаются только того, что́ мы есть в плане нашего отношения к миру, нашего места в порядке природы, нашей зависимости или независимости от происходящих событий. Они никоим образом не представляют собой попыток проникновения в наши помыслы, представления и желания.

2) Второй возникающий вопрос касается того, как существуют в нас эти истинные речи. Говорить, что они понадобятся нам в будущем, значит утверждать, что мы должны иметь возможность прибегнуть к ним, как только в том возникнет необходимость. Надо, чтобы в том случае, когда происходит непредвиденное событие или несчастье, мы могли бы обратиться за поддержкой к истинным речам, имеющим к ним отношение. Надо, чтобы они были при нас, в нашем распоряжении. У греков для этого было разговорное выражение: prokheiron ekhein, которое латиняне переводили как habere in manu, in promptu habere — иметь под рукой.

Надо хорошо понять, что речь идет не просто о чем-то таком, о чем надо вспомнить при случае. Например Плутарх, говоря о том, каким образом существуют в нас истинные речи, прибегает к разным метафорам. Он сравнивает их с лекарством, которое надо всегда иметь при себе, чтобы быть готовым к разным случайностям (Марк Аврелий их сравнивает со шкатулкой брадобрея, которая должна быть всегда у него под рукой); Плутарх говорит о них как о друзьях, «самые верные и лучшие из которых — те, чье присутствие приносит пользу и поддерживает нас в несчастье»; упоминает в связи с ними о внутреннем голосе, который не дает себя заглушить бурлению страстей; надо, чтобы речи были при нас, как «учитель, голосом усмиряющий рычащих псов». В одном отрывке из «De Beneficiis» есть некая градация такого рода: от инструментария, которым мы располагаем, до такой речи, которая сама по себе начинает звучать внутри нас, диктуя, что делать; по поводу советов Деметрия Сенека говорит, что надо «хвататься за них обеими руками» (utraque manu) и не отпускать; но также нужно их закреплять, внедрять (adfigere) в дух, пока они не станут частью тебя самого (partem sui facere), и, наконец, с помощью ежедневного размышления добиваться того, чтобы «спасительные мысли являлись нам сами по себе».

Это что-то очень отличное от того, что предписывает Платон, когда требует от души, чтобы она повернулась к своей подлинной сущности. То, к чему побуждают Плутарх или Сенека, это, напротив, усвоение некой преподанной или прочитанной истины, мудрого совета; истину надлежит усваивать, пока она не станет частью тебя, не сделается внутренним, по-

стоянным и всегда действующим началом поведения. Подобная практика не предполагает припоминания истины, скрытой в глубинах памяти; это внедрение в себя приобретенных истин путем их все более полного усвоения.

3) Возникает ряд технических вопросов, касающихся способов усвоения. Вполне очевидно, что память играет здесь важную роль, однако не ту, что в платоновской версии души, обретающей свою изначальную природу и родину, но как последовательность упражнений в запоминании. Я укажу только некоторые узловые точки этой «аскезы» истины:

— важность слушания. Если Сократ выспрашивал и пытался заставить собеседника высказать то, что он знает, поскольку тот не знал, что знает это, то у стоиков и эпикурейцев, а также в пифагорейских сектах ученик поначалу должен молчать и слушать. У Плутарха или Филона Александрийского можно найти настоящий свод правил хорошего слушания (какую позу надо принять, как направить внимание, как усвоить услышанное);

— также значение письма. В ту эпоху существовала настоящая культура того, что можно назвать персональным письмом: заметки по поводу прочитанного, записи бесед, размышления, чьи-то или собственные, что-то вроде записных книжек, куда заносились важные сведения и мысли, то, что греки называли hupomnêmata и которые время от времени перечитывали, для того чтобы освежить в памяти содержание заметок;

— равным образом значение обращения на себя, однако в смысле упражнений по запоминанию выученного. Это точный технический смысл термина anachorêsis eis heauton, как его использует Марк Аврелий: обратиться на себя и произвести смотр «сокровищ», которыми обладаешь; надо относиться к себе самому как к книге, которую время от времени перечитываешь. Эти упражнения перекрывают и практику искусства памяти, которую изучал Ф. Йетс.

Итак, перед нами целый арсенал техник, нацеленных на то, чтобы связать друг с другом субъекта и истину. Надо, однако, хорошо понять, что речь не идет об обнаружении некой истины в субъекте, ни о том, чтобы считать душу местом ее пребывания, по причине их сущностного родства или по праву первородства, и тем более нет речи о том, чтобы делать душу объектом истинной речи. Мы еще очень далеки от того, что станет некой

герменевтикой субъекта. Напротив, речь идет о том, чтобы вооружить субъекта истиной, которой он не знал и которая не обитала в нем; речь идет о том, чтобы сделать из этой выученной, закрепленной в памяти, последовательно применяемой истины квазисубъекта, который суверенно правил бы в нас.

* * *

Среди упражнений можно выделить те, которыми занимаются в реальной ситуации и которые в основном представляют собой тренировки в стойкости и воздержании, и упражнения, являющиеся мысленной подготовкой (entraînements en pensée et par la pensée).

1) Самым знаменитым из этих мысленных упражнений было praemeditatio malorum, мысленное предварение зла. Это также одно из самых спорных упражнений. Эпикурейцы отвергали его, говоря, что бессмысленно заранее страдать от бед, которые еще не нагрянули, и лучше поупражняться в том, как обращать мысли к прошлым удовольствиям, и тем вернее укрываться от нынешних бед. Строгие стоики, такие как Сенека и Эпиктет, но также и люди, вроде Плутарха, отношение которого к стоицизму было очень неоднозначным, с большим прилежанием практикуют praemeditatio malorum. Нужно хорошо понять, в чем оно состоит: на первый взгляд, это мрачное, горестное ви́дение будущего. По сути же дела — что-то совсем другое.

— Прежде всего здесь нет речи о том, чтобы представлять себе будущее — каким оно может быть. Надо, однако, периодически воображать себе наихудшее из того, что может произойти, даже если у него не так уж много шансов случиться. Сенека говорит это в связи с пожаром, уничтожившим Лион: этот пример должен научить нас рассматривать наихудшее как всегда возможное.

— Затем надо рассматривать вещи, не как они могут случиться в более или менее отдаленном будущем, но представлять их себе уже происходящими. Представим себе, например, что нас уже отправляют в изгнание, уже подвергают пытке.

— И наконец, если их представляют себе уже происходящими, то не за тем, чтобы заранее испытывать муки и страдания, которые они могут нам принести, но чтобы убедиться в том, что

это никоим образом не реальное зло, и одно только наше мнение о них заставляет нас принимать их за подлинные несчастья.

Мы видим, это упражнение состоит не в том, чтобы смотреть в будущее, приучая себя к возможным будущим бедам, но в том, чтобы одновременно свести на нет и зло и будущее. Будущее — потому, что его представляют происходящим сейчас. Зло — потому, что упражняются в том, чтобы больше не считать его таковым.

2) На другом полюсе — упражнения, которыми занимаются в реальной ситуации. За ними долгая традиция: практики воздержания, лишения, тренировка физической выносливости. Они могли иметь целью очищение или удостоверять «демонические» способности занимающегося ими. Но в культуре себя смысл этих упражнений другой: учредить или удостоверить независимость человека от внешнего мира.

Два примера. Один из Плутарха: «Демон Сократа». Один из собеседников вспоминает о практике, которую он, впрочем, возводит к пифагорейцам. Сначала предаются спортивным занятиям, возбуждающим аппетит. Затем располагаются перед столом, ломящимся от всевозможных яств. Посмотрев на них некоторое время, их отдают слугам, в то время как сами довольствуются простой и скудной пищей бедняка.

Сенека в 18-м письме рассказывает, как весь город готовится к сатурналиям. Из соображений приличия следует, считает он, принять участие в празднествах. Но его подготовка к ним будет заключаться в том, что он несколько дней будет носить платье из грубой ткани, спать на убогом ложе и питаться одним хлебом. Не для того, чтобы в праздники больше хотелось есть, а для того, чтобы показать, что бедность — не зло, и что он вполне может переносить ее. В других отрывках, из Сенеки или из Эпиктета, говорится о пользе коротких периодов добровольного испытания. Мусоний Руф также советует проводить какое-то время в деревне: жить, как сельские жители, заниматься сельским трудом.

3) Между полюсом meditatio, мысленного упражнения, и полюсом exercitatio, упражнением в реальной ситуации, располагается целый ряд других возможных практик испытания себя.

Примеров такого рода больше всего у Эпиктета в его «Беседах». Они представляют интерес, потому что что-то очень похожее мы встретим в христианской духовности. Речь идет, в

частности, о том, что можно было бы назвать «доглядкой за представлениями».

Эпиктет хочет, чтобы велась постоянная слежка за всем, что может прийти в голову. Он описывает ее с помощью двух метафор: ночного сторожа, не пускающего никого в город или в дом, и менялы, или специалиста по монетам, arguronomos, который, когда ему приносят монету, рассматривает ее, взвешивает, проверяет качество металла и точность изображения. Требование относиться к своим мыслям, как меняла к монетам, почти в тех же выражениях высказывают Евагрий Понтийский и Кассиан. Но последние говорят о герменевтической, толковательной, позиции по отношению к самому себе: разбираться, нет ли какого соблазна в помыслах, вполне чистых на первый взгляд, смотреть, какие из них от Бога, а какие — от Совратителя. У Эпиктета — другое: следует знать, задет ли ты, взволнован ли представившимся тебе и есть ли причина волноваться или ее нет.

В связи с этим Эпиктет советует ученикам упражнение по контролю, по форме воспроизводящее софистические вопросы-ответы, столь ценимые в школах, но вместо того чтобы бомбардировать друг друга трудноразрешимыми вопросами, им предлагается ситуация, на которую надо отреагировать сразу: «Сын такого-то умер. — Ответ: это не зависит от нас, это не зло. Отец такого-то лишил его наследства. Что ты на это скажешь? — Это не зависит от нас, это не зло… — Он этим огорчен… — Это зависит от нас, это зло. — Он это мужественно перенес. — Это зависит от нас, это благо».

Мы видим: доглядка за представлениями не ставит себе целью распознание некой скрывающейся за видимостью истины, которая была бы истиной самого субъекта; напротив, в представлениях, таких, какими они нам представляются, видят повод припомнить некоторое число истин, касающихся смерти, болезней, страданий, политической жизни и т. д., и это припоминание показывает, способен ли человек реагировать на случившееся сообразно этим истинам и сделались ли они для него, согласно метафоре Плутарха, тем учительским голосом, который тотчас начинает звучать в ответ на ворчание страстей и который умеет заставить их замолчать.

4) Вершиной всех этих упражнений является знаменитое meletê thanatou, размышление о смерти, или, точнее, упражне-

ние в смерти. На самом деле оно не представляет собой напоминания, даже более или менее постоянного, о том, что нам суждено умереть. Это некий способ освоиться со смертью, пока ты еще жив. Среди всех прочих стоиков Сенека много упражнялся в нем. Эта практика учит тому, чтобы каждый день своей жизни проживать так, как если бы он был последним.

Чтобы хорошо понять смысл предлагаемого Сенекой упражнения, надо вспомнить о традиционных соответствиях разных временны́х циклов: время дня от зари до зари символически соотносится со временем года — от весны до осени, а времена года соответствуют периодам жизни от детства до старости. Упражнение в смерти, как о нем говорит в некоторых письмах Сенека, заключается в том, чтобы прожить долгий круг жизни так, как если бы он был длиной в один день, и жить каждый день так, как если бы он заключал в себе всю жизнь целиком; каждое утро встречать ребенком, но жить в течение дня так, словно вечером предстоит умереть. «И, отправляясь ко сну, — читаем в 12-м письме, — говорить весело и радостно: „Прожита жизнь”». Это тот самый тип упражнения, который имел в виду Марк Аврелий, когда писал, что «совершенство характера заключается в том, чтобы проводить каждый день как последний» (VII,69). Он также хотел, чтобы каждое дело выполнялось «как последнее в твоей жизни» (II,5).

Особую значимость размышлению о смерти придает не только то, что оно предваряет наибольшее, по общему мнению, несчастье, не только то, что оно приводит к убеждению: смерть — не зло; оно дает возможность бросить некоторым образом заранее ретроспективный взгляд на свою жизнь. Глядя на самого себя как бы на пороге смерти, мы постигаем истинную цену каждого из дел, которыми мы заняты. Смерть, говорил Эпиктет, берет пахаря, когда тот пашет, мореплавателя, когда он в море: «А ты, за каким делом хотел бы ты, чтобы тебя застигла смерть?». И Сенека рассматривает минуту смерти как такую, когда можно в некотором роде сделаться судьей себе самому и увидеть, насколько ты преуспел к этому последнему дню в своем нравственном совершенствовании. В 26-м письме он пишет: «Смерть покажет, чего я достиг, ей я и поверю... Я готовлюсь к тому дню, когда придется держать ответ перед самим собой: только ли слова мои были отважны или также и чувства».

*Фредерик Гро**

О КУРСЕ 1982 ГОДА

---

* Фредерик Гро, издатель курса этого учебного года, руководитель семинара в университете Париж-XII, отделение философии. Автор книг: «Мишель Фуко» (Michel Foucault. Paris, PUF, 1996), «Фуко и безумие» (Foucault et la Folie. Paris, PUF, 1997), а также «Творчество и безумие. История психиатрического суждения» (Creation et Folie. Une histoire du jugement psychiatrique. Paris, PUF, 1997).

1. Место курса в творчестве Фуко

Место курса, прочитанного Мишелем Фуко в 1982 году в Коллеж де Франс, в общем контексте его творчества оказывается двусмысленным, почти парадоксальным, что делает его непохожим на все остальные курсы. Годом ранее (курс 1980—1981 гг. о «Субъективности и истине») Фуко изложил перед своей аудиторией главные результаты исследования опыта удовольствий в греко-латинском мире, точнее, врачебной регламентации половых актов, узурпации супружеской парой узаконенного удовольствия, учреждения гетеросексуальной любви в качестве единственно возможного пространства взаимности и безмятежной истины удовольствия. Все эти разработки так или иначе были привязаны к пользовавшемуся особым вниманием периоду, ограниченному хронологическими рамками первых двух веков нашей эры; постоянную прописку они обрели в «Заботе о себе», опубликованной в 1984 году. Теперь, в курсе 1982 года, он сосредоточивается на том же самом историческом периоде, что и годом раньше, но рассматривает его в иной теоретической перспективе — с точки зрения практик себя. Он представляет слушателям что-то вроде сильно расширенной версии одной маленькой главки из «Заботы о себе», которая называлась «Культура себя». Эта странная ситуация проясняется, когда мы прослеживаем интеллектуальную эволюцию Фуко, начиная с 1980 года, и сопровождавшие ее издательские перипетии.

Начнем с загадочного обстоятельства: в 1976 году Фуко публикует «Волю к знанию», первый том своей «Истории сексуальности», представляющий собой не столько историческое

исследование, сколько объявление новой проблематики сексуальности, изложение того, что должно было послужить методологической основой будущих книг, заявленных в такой последовательности: 2. «Плоть и тело»; 3. «Крестовый поход детей»; 4. «Женщина, мать, истеричка»; 5. «Извращенцы»; 6. «Популяции и расы». Ни одна из этих книг так и не появилась, хотя курсы, прочитанные в Коллеж де Франс с 1973 по 1976 г.,[1] изобиловали материалами, которые могли бы стать их основой. Этих книг Фуко так и не написал, хотя они были обещаны. Последовало восьмилетнее молчание, нарушенное в 1984 году, когда одновременно вышли в свет «Использование удовольствий» и «Забота о себе», корректуру которых он правил за несколько недель до смерти. Тут уже все было иным — и историко-культурные рамки, и понятийный каркас его истории сексуальности: отныне это не Новое время на Западе (XVI—XIX вв.), но греко-римская античность; не политическое прочтение истории в терминах диспозитивов власти, но этическое ее прочтение в терминах практики себя. Это более не генеалогия систем, теперь это проблематизация субъекта. Даже стиль изложения стал совсем другим: «Я совсем отказался от этого стиля [пламенеющей готики „Слов и вещей" и „Рэймона Руссе-ля"], когда задумал историю субъекта».[2]

Фуко обстоятельно выскажется и по поводу этого переворота, и перерыва в публикациях (кстати, он умножает количество интервью, лекций, курсов; и если в работе над «Историей сексуальности» возникает пауза, то никоим образом не в его научной или преподавательской деятельности), ссылаясь на скуку и отвращение от книг, когда они готовы еще до написания;[3] написание книг, если это всего лишь осуществление

---

[1] Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana par M. Bertani & A. Fontana. Paris, Gallimard/Seuil, 1997 (*Фуко М.* Нужно защищать общество. СПб., 2005); Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974—1975, éd. s. dir. F. Ewalde & A. Fontana, par V. Marchetti & A. Salomoni. Paris, Gallimard/Seuil, 1999 (*Фуко М.* Ненормальные. СПб., 2005).

[2] Le Retour de la moral (mai 1984) // Dits et Ecrits, 1954—1988, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.; cf. IV, N 354, p. 697 (ci-après: DE, vol., N art., p.).

[3] DE, IV, N 350: Le Souci de la vérité (mai 1984), p.668, et N 357: Une esthétique de l'existence (mai 1984), p. 730.

какой-то теоретической программы, не достигает своей подлинной цели — быть опытом, эссе, испытанием: «Что такое сегодня философия — я хочу сказать, философствование — если не критическая работа мысли над собой? И не заключается ли она в том, чтобы вместо узаконивания уже знаемого посягать на знание того, как и до какой черты можно думать иначе?»[4] Вот и надо понять, что же изменилось с 1976 по 1984 год. И в этом смысле курс 1982 года оказывается решающим, непосредственно отражающим самую суть происходящих изменений, свершающейся коцептуальной революции. Но не будем спешить с разговорами о «революции», речь, скорее, идет о медленном созревании, о безостановочном постепенном движении, которое должно было привести Фуко к берегам заботы о себе.

В 1980 Фуко читает курс под названием «Правление живых», посвященный христианским практикам признания, введением к которому служит долгий анализ «Эдипа-царя» Софокла. Курс представляет собой первое отклонение от намеченного маршрута, поскольку здесь впервые членораздельно выражено и концептуально оформлено намерение писать историю «актов истины», понимаемых как упорядоченные процедуры привязывания субъекта к истине, как ритуализованные действия, с помощью которых тот или иной субъект фиксирует свою соотнесенность с той или иной истиной. В качестве точки опоры в этом исследовании берутся тексты первых христианских Отцов, в которых эти отношения и артикулируются: вопросы крещения, объявлений об уверовании, катехизации, покаяния, духовного наставничества и др. И здесь, в курсе 1980 года, нет речи ни об осуждении удовольствий, ни о прискорбной свободе тела, ни о возникновении феномена плоти.[5] Речь идет о другом — о появлении в монашеских установлениях (см. тексты Кассиана, которыми занимался Фуко) новых, неизвестных первоначальному христианству техник, направлен-

---

[4] DE. IV, N 338: Usage des plaisirs et Techniques de soi (novembre 1983), p. 543.

[5] Нужно вернуться к курсу 1975 года в Коллеж де Франс, где говорится о христианской исповеди (в XII—XIII вв.) как способе производства грехового тела (см.: лекции от 19 и 26 февраля 1975 г. в: Les Anormaux, op. cit., p. 155—215 (*Фуко М.* Ненормальные. СПб., 2005, с. 204—278)).

ных на то, чтобы потребовать от субъекта в обмен за прощение совершенных им ошибок множество вещей: непрерывного доглядывания за собственными представлениями, с тем чтобы в них не поселился Лукавый; конечно же, вербализации перед вышестоящим совершенных ошибок, но, прежде всего, исчерпывающего признания в дурных помыслах. Фуко надо было показать, в этом курсе 1980 года, как в некоторых монашеских общинах первых веков нашей эры завоевывает позиции требование говорить истину о себе самом в присутствии другого (Другой, — это, конечно, вышестоящий, которому признаются во всем, но это также и дьявол, скрывающийся в тайных помыслах, откуда его надо изгонять) и перед лицом смерти (поскольку цель этих упражнений — окончательный отказ от себя). Фуко трактует это производство самим субъектом речи, в которой прочитывается истина о нем самом, как одну из главных форм нашей покорности. Процедуры признания и досмотра за собой действительно находят свое место в монашеских установлениях, закрепляясь в очень строгих правилах повиновения духовному наставнику. Но от руководимого ждут не только знаков повиновения и свидетельств уважения, он должен облечь в слова (passer au fil de discourse) в присутствии другого (вышестоящего) истину своего желания: «Управление людьми, помимо послушания и подчинения управляемых, требует от них также „актов истины", особенность которых в том, что субъект обязан не просто говорить истину, но говорить истину о себе самом».[6] Это Фуко и называет признанием: способ подчинить себе индивида, требуя от него бесконечного вглядывания в себя и исчерпывающего высказывания истины о себе самом («безусловное повиновение, непрестанный досмотр и исчерпывающее признание идут, стало быть, рука об руку»[7]). С тех пор и на долгое время вперед судьба истинного субъекта на Западе обозначена, и искать тайную истину о себе впредь будет означать одно: повиноваться. Выражаясь более обобщенно, объективизация субъекта в истинной речи с исторической точки зрения обретает смысл на Западе лишь в контексте этого всеобщего, глобального, непрестанно возобновляемого

---

[6] DE, IV, N 289: Du gouvernement des vivants (1980), p. 125.
[7] Id., p. 129.

предписания повиноваться: на новоевропейском Западе я — субъект истины лишь постольку, поскольку изначально и бесповоротно подчинен Другому. Но не исключено, что существуют и иные способы для субъекта быть истинным, и Фуко их показывает. Изучая в своих лекциях в Коллеж де Франс (лекции от 12, 19 и 26 марта 1980 года) отразившиеся в монашеских установлениях (тексты Кассиана) практики наставничества, которые регулировали отношения тиранического наставника и руководимого, подчиненного ему настолько безоговорочно, как если бы это был сам Господь, Фуко противопоставляет им характерные для поздней античности техники существования, определявшие отношения между красноречивым и опытным мудрецом и кандидатом в ученики, отношения вре́менные, а главное, нацеленные прежде всего на достижение самостоятельности. И Фуко по ходу дела то тут, то там обращается к текстам, которые как раз и будут предметом тщательного и углубленного анализа в 1982 году: к отрывку из пифагорейских «Золотых стихов», к «De Ira» Сенеки в связи с досмотром души... Эти античные тексты приглашают к такой практике себя и истины, в которых ставка делается гораздо больше на свободу субъекта, чем на смирительную рубашку истины, облачение хотя и духовное, но не менее ограничивающее движения.[8] Сенека, Марк Аврелий, Эпиктет устанавливают совсем другой порядок отношений субъекта к истине, совсем другой режим говорения и молчания, чтения и письма. Субъект и истина совмещаются здесь не так, как в христианстве — извне, как бы приобщаясь высшей силе, но благодаря неустранимому выбору. Истинный субъект — это уже не тот, кого привели к субъективности (assujettissement), но тот, кто сделал себя субъектом (subjectivation).

Испытанное потрясение должно было быть столь же значительным, сколь и возбуждающим, если судить по его последствиям: Фуко черпает в нем вдохновение для того, чтобы вернуться к своей «Истории сексуальности», которая отныне должна стать способом обнаружить это новое или, может быть, ранее слишком глубоко скрытое измерение, а именно — отно-

[8] Не надо забывать, что сопоставление античных и христианских техник руководства сознанием и досмотра души впервые было намечено в лекции от 22 февраля 1978 года в ходе анализа пасторского правления.

шение к себе. Кроме того, то, что прежде всего отличает язычество от христианства, это не введение запретов, но сами формы сексуального опыта и отношения к себе. Надо было вновь пересмотреть все, но теперь уже с самого начала, и начать надо было прежде всего с греков, с римлян. Следовательно, хронологические рамки, и в первую очередь рамки теоретические, оказались сдвинутыми. В 1976 году сексуальность интересовала Фуко как наиболее удобный показатель того, что он описывал как великое предприятие по стандартизации жизни новоевропейского Запада, в котором медицине отводилась существенная роль. Известно, что для Фуко семидесятых годов дисциплинарная власть выкраивает индивида по своей мерке, заранее определяя, в чем заключается его равенство себе. В результате от Фуко ждали никак не менее того, что он своей «Историей сексуальности» поможет изобличить ее подавление, регламентацию в соответствии с установленными социальными нормами. «Воля к знанию» была достаточным поводом надеяться на то, что наши сексуальные привычки будут описаны как соответствующие шаблону, санкционированному господствующей властью. Замечание о том, что эта власть была не столько властным их подавлением, сколько производством, что речь идет, скорее, не о запретах и цензуре, но о процедурах возбуждения, воспринималось как некоторый теоретический нюанс, пренебречь которым нельзя, однако это был всего лишь нюанс, а главное заключалось в том, что, говоря о сексе, мы ставим вопрос о власти. Ни к чему из вышесказанного Фуко не вернулся. В 1984 году он выпустил в свет совсем другие книги. Историческое изучение отношения к удовольствиям в классической и поздней античности более не строится как показ-изобличение обширного предприятия по внедрению норм, проводимому государством и его секуляризованными пособниками, и Фуко внезапно объявляет: «Не власть, но субъект является предметом моих изысканий»,[9] и еще: «Я ни в коем случае не исследователь власти».[10]

Тон задан, даже если и не стоит слишком буквально понимать эти заявления; Фуко не отворачивается от политики,

---

[9] DE, IV, N 306: Le Sujet et le Pouvoir (1982), p. 223.

[10] DE, IV, N 330: Structuralisme et post-structuralisme (printemps 1983), p. 451.

чтобы повернуться к этике, но он вводит в изучение форм правления (gouvernementalités) исследование заботы о себе. Ни в коем случае этика или субъект не берутся здесь как что-то внеположное политике или власти. Фуко начинает свой курс 1981-го, а также и 1982 года с напоминания о том, что теперь основное направление его поисков — это отношение субъекта к истине, причем сексуальность составляет одну из областей (имеются также письмо, медицинская сторона отношения к себе и т. д.), где это отношение складывается. В таком случае пол — это уже не только способ проявления властных отношений (нормализации, идентификации, классификации, редукции и т. п.), но способ обнаружения субъекта в его отношениях с истиной. Именно проблема субъекта, а не власти, теперь утверждает он, волнует его главным образом, и вот уже двадцать с лишним лет он занят тем, что пишет о том, каким предстает субъект в социальных практиках раздела («История безумия» и «Надзирать и наказывать» — о конструировании безумного и криминального субъекта), о субъекте в теоретических проекциях («Слова и вещи» — объективация говорящего, живущего и работающего субъекта в науках о языке, жизни и богатствах) и, наконец, в рамках «Истории сексуальности», согласно «новой формуле», о субъекте, возникающем в практиках себя. На этот раз субъект в гораздо большей степени учреждает себя сам, пользуясь техниками себя, чем учреждается техниками господства (Власть) или дискурсивными техниками (Знание). Эти техники себя определяются так: «некоторые процедуры, несомненно существующие во всех цивилизациях, предлагаемые или предписываемые индивидам для их самоидентификации, для сохранения или изменения этой идентичности в зависимости от тех или иных целей и возможные благодаря отношениям владения самим собой или познания себя».[11] Пока Фуко изучал проблематизацию субъекта на новоевропейском Западе, они не очень ясно различались, возможно, из-за того, что могли сойти за техники подчинения и дискурсивные техники или попасть в их тень. Пока его внимание было сосредоточено на XVIII—XIX веках, все естественным образом склоняло к тому, чтобы мыслить субъект как некоторое объек-

---

[11] DE, IV, N 304: Subjectivité et Vérité (1981), p. 213.

тивное производное систем знания и власти, как отчужденный коррелят этих диспозитивов знания-власти, в которых индивидуум должен был черпать и исчерпывать свою навязанную внешнюю идентичность, допускавшую одну-единственную альтернативу — уход в безумие, преступление или литературу. Когда, начиная с восьмидесятых годов, Фуко занялся изучением техник существования, введенных в обиход греческой и римской античностью, перед ним стал вырисовываться иной образ субъекта, уже не учреждаемого, но учреждающего себя посредством упорядоченных практик. «Выдвижение на первый план к концу XVIII и в XIX веке *областей знания*, рассматривающих сексуальность с точки зрения биологии, медицины, психопатологии, социологии, этнологии, а также определяющая роль *нормативных систем*, навязанных сексуальному поведению при посредстве воспитания, медицины, юстиции, затрудняли выделение, имея в виду их специфику, формы и последствий участия *отношения к себе* в конституировании этого опыта [...]. Для того чтобы лучше разобраться в самих этих формах отношения к себе, я вынужден был все дальше и дальше отступать во времени, выходя за намеченные хронологические рамки».[12] Сексуальность, которая поначалу должна была выявлять авторитарный способ учреждения человеческой идентичности посредством упомянутых областей знания и тактик власти, начиная с восьмидесятых годов, становится способом выявления техник существования и практик себя.

Эти последние годы будут временем все возрастающего напряжения, которым объясняется и статус курса 1982 года. Фуко и в самом деле не знает как быть — то ли писать историю сексуальности, подправленную с оглядкой на проблематику техник себя, то ли уступить соблазну изучать эти техники, на сей раз ради них самих, в их собственных историко-этических измерениях и как имеющие отношение не только к сексуальности, но также к проблемам письма и чтения, духовных и телесных упражнений, наставничества, к политике. Осуществить оба намерения — означало написать две разные книги: одну — об истории сексуальности, другую — о техниках себя в антич-

---

[12] DE, IV, N 340: Préface à l'Histoire de la sexualité (1984), p. 583; курсив мой. — *Ф. Г.*

ности. И таким было, по крайней мере какое-то время, его желание. Это видно из первой версии его интервью в Беркли в апреле 1983 года,[13] в ходе которого Фуко говорит об издательских проектах, ведя речь о двух очень разных книгах. Первая, по его словам, называется «Использование удовольствий» и касается проблем сексуальности как характерного для всей античности искусства жизни. Он хочет показать, «что, в общем, существовала одна и та же сетка ограничений и запретов в IV веке до Р.Х. и у моралистов и врачей начала империи. Но я думаю, что способ интеграции этих запретов в отношении к себе становится совершенно другим».[14] Речь, таким образом, в этой первой книге идет об эволюции античной этики сексуальности, о том, что, отправляясь от одних и тех же беспокоящих точек (удовольствия тела, адюльтер, мальчики[15]), мы имеем два разных стиля введения ограничений в классической Греции и в имперском Риме. Здесь сведено в одну книгу то, что станет содержанием двух разных томов, которые будут опубликованы в 1984 году (один — о классической Греции, другой — об имперском Риме). Но поначалу они должны были составлять один труд, который должен был следовать за «Признаниями плоти» (заявленными в 1984 году в качестве IV тома «Истории сексуальности»). Фуко (мы — в 1983), объявив о подготовке этой первой книги об античной сексуальности, упоминает другой, отличный от нее параллельный труд, «в который войдут ряд исследований и разработок, посвященных тому или иному аспекту техник себя в античном языческом мире [...], идее „себя", включая, например, комментарий к „Алкивиаду", где впервые становится темой рефлексии понятие epimeleia

---

13 DE, IV, N 326: À propos de la généalogie de l'éthique (avril 1983), p. 384—385.

14 À propos de la généalogie de l'éthique, art. cit., p. 384.

15 Это «три великих запрета», три болезненные точки (не истощает ли половой акт, не вредит ли домострою адюльтер, совместима ли с педагогикой физическая близость с мальчиками?), остающиеся теми же самыми для всей античности, если не для всей истории Запада (см. также: Usage des plaisirs et Techniques de soi, art. cit., p. 548—553). По Фуко, в истории сексуальности изменяются не сферы сексуальных притязаний, а то, как их мыслят в отношении к себе. Историческим сдвигам подвержены «благие» соображения: не излишествовать в сексе, реже изменять жене, не увлекаться мальчиками (так не делают, это признак слабости, это запрещено Законом и т. д.).

heautou, или „заботы о себе"; размышления о роли чтения и письма в конституировании самого себя, возможно, о проблемах врачебного опыта себя и т. д.».[16] В заключение Фуко дает название этому труду — «Забота о себе» (название сохранится в 1984 году, но так будет называться книга о сексуальной этике первых двух веков нашей эры: третий том нынешней «Истории сексуальности»). Так или иначе, но в интервью упомянут труд, полностью посвященный проблеме техник себя в античности и никак специально не связанный с темой сексуальности.

Так вот, материалом этой книги и должно было стать то, что составляет содержание «Герменевтики субъекта»: комментарий к «Алкивиаду», исследования письма и регламентированной практики чтения, медицинской стороны опыта себя и т. д. Этим объясняется значение курса 1982 года; он как бы служит заменой книги, которая была задумана и продумана, но так и не появилась, книги, полностью посвященной техникам себя, ставшим для Фуко к концу жизни концептуальным венцом всего его творчества, чем-то вроде завершающего основоположения. Ибо — и об этом нужно напомнить еще раз — практики себя (как в свое время и диспозитивы власти) представлены Фуко не концептуальной новинкой, но организующим принципом всего его творчества, красной нитью первых работ. Фуко — и в этом секрет его демарша — не хочет сополагать темы, ему больше нравится герменевтическая спираль, всякую мысль, преподносимую им в качестве новой, он обнаруживает в неразвернутом виде в предыдущих произведениях. И когда еще в апреле 1983 года он собирался писать книгу, которая с января по март 1982 года лишь «звучала» в Коллеж де Франс, он меньше всего хотел, чтобы эти практики себя, техники существования, были низведены до статуса методологического подспорья и некоторого введения в историю сексуальности. Конечно, они нашли свое место, место надлежащее, во II и III томах нынешней «Истории сексуальности»: длинный параграф во II томе («Изменения») и две главы в томе III («Культура себя» и «Сам и другие» („Soi et les autres")). Но они заслуживали большего, и Фуко это знал. И все-таки, читая курс 1984 года, ставший для него последним, в корректуре французской версии

---

[16] Á propos de généalogie de l'éthique, p. 385.

того самого интервью, данного в апреле 1983 года, он вымарывает все, касающееся этого труда, которым он, похоже, все же дорожит, и объявляет только о выходе в издательстве Галлимар «Использования удовольствий» и «Заботы о себе», II и III томов «Истории сексуальности». Отказался ли он от этой затеи, не захотел говорить о незаконченных книгах, посчитал, что болезнь не оставит ему времени для написания? Или тут нужно вспомнить о том странном разочаровании, на которое он ссылается в своем последнем интервью и о котором речь впереди: «Мне кажется, что вся античность была „глубоким заблуждением"».[17] Мы об этом никогда ничего не узнаем, но вот он курс — дубликат или лазутчик (этот образ так нравится Фуко) несостоявшейся книги.

Однако не совсем не состоявшейся. При подготовке этого издания Даниэль Дефер предоставил нам несколько пухлых, принадлежавших Фуко картонных папок, их было пять, и некоторые из них хранили сюрпризы. В папках были вложены еще папки разного цвета, а внутри — страницы и страницы, немного пожелтевшие, исписанные мелким быстрым почерком, бледно-голубыми и черными чернилами. Первая из толстых папок, озаглавленная «Курс», — самая важная. Она содержит сам курс 1982 года, транскрипцию которого с магнитных записей Жака Лагранжа мы здесь воспроизводим. Эта рукопись курса помогла нам восстановить неразборчивые места и лакуны в записях. Она обогатила курс, поскольку давала представление о том, что собирался сказать Фуко в лекциях, но на что у него не хватило времени. Именно ее мы имеем в виду, когда указываем внизу страницы в сносках «рукопись». Фуко опирался на эти записи в своих лекциях. Целые пассажи отредактированы, внесены концептуально важные разъяснения и уточнения, и чаще всего Фуко немного отходит от текста лишь для того, чтобы дать комментарий по поводу какого-то древнего автора. Очень мало импровизаций, все, или почти все, было написано.

Следующие четыре папки озаглавлены: «Алкивиад, Эпиктет», «Правление собой и другими», «Культура себя — Черновик», «Другие». Речь идет о тематической подборке; каждая из них содержит много папок, вложенных внутрь, иногда в них

---

[17] Le Retour de la morale, art. cit.

несколько страниц, иногда больше сотни, посвященных отдельным темам и вопросам, которые повторяются от папки к папке. Прочтение этих сотен страниц дает представление об организации материала, упорядоченного вплоть до мелочей. Папки, озаглавленные «Алкивиад, Эпиктет» и «Правление собой и другими», содержат ряд тематических разработок («слушание, чтение, письмо», «критика», «правление собой и другими», «возраст, педагогика, медицина», «отступление», «общественные отношения», «руководство», «бой» и т. д.). Материалов в одних больше, в других меньше. Часто они полностью переписаны. Фуко постоянно к ним возвращался, и всякий раз, исправляя что-то, вынужден был переписывать написанное, определяя его место в архитектуре целого. Обе эти толстые папки несомненно отражают основные этапы работы над объявленным произведением о практиках себя. Именно в них мы находим, к примеру, готовый текст «Письмо себя» («L'Écriture de soi»), опубликованный в «Corps écrit» в феврале 1983 года, о котором Фуко как раз и говорил как об «одной из ряда разработок, посвященных «искусствам себя».[18] Папки, озаглавленные «Культура себя — Черновик» и «Другие», в свою очередь, содержат последовательные версии двух глав «Заботы о себе», опубликованной в 1984 году, соответственно озаглавленные: «Культура себя», «Сам и другие». Сразу, однако, замечаешь, что Фуко многое не использовал, ибо опубликованы, в конце концов, были выжимки из гораздо более обстоятельного, подробного и содержащего множество отсылок текста.

Итак, в этих папках есть целые страницы, полностью доработанные и содержащие пункты, по сей день не нашедшие постоянной прописки ни в «Истории сексуальности», ни в «Сказанном и написанном», ни даже в издаваемом теперь курсе 1982 года (касающиеся, например, термина «отступление», понятия paideia, идеи старости, разных форм участия в общественной жизни и т. д.). Конечно, в течение тех трех месяцев, пока он читал курс — с января по март 1982 года, — у Фуко не было времени свести воедино свои исследования античных техник себя. Об этом тем более приходится сожалеть, ибо мно-

---

[18] DE, IV, N 329: L' Écriture de soi (fevrer 1983), p. 415.

гочисленные пассажи проливают свет на то, каким должно было быть это последнее произведение в целом, прежде всего в том, что касается этики и политики себя. Чтение этих бумаг позволяет лучше понять курс 1982 года, равно как и проблематизацию (начиная с 1983 года) в Коллеж де Франс понятия parrhêsia как «мужества истины», сквозную проблематику ряда неизданных исследований, посвященных политике себя, смысл которой проясняется лишь при знакомстве с ними. Мы попытаемся, однако, в общей перспективе курса 1982 года очертить, хотя бы приблизительно, место и этих неизданных — столь ценных — работ. Последние годы жизни Фуко, с 1980 по 1984 г. были временем поразительного ускорения умственной работы, всплеском творческой активности. Нигде не ощущаешь так сильно то, что Делез называет скоростью мышления, как при листании этих сотен страниц, многократно переделанных, переписанных почти без помарок.

2. Своеобразие курса 1982 года

Курс 1982 года в Коллеж де Франс отличается — даже просто формально — рядом особенностей. Фуко отказался от параллельного основному курсу семинара, увеличив продолжительность лекций, впервые занявших более двух часов, разделенных перерывом. Поэтому прежнее различие между общим курсом и обсуждением более частных эмпирических вопросов оказалось стертым. Рождается новый стиль преподавания; Фуко не столько излагает готовые результаты работы, сколько продвигается вперед, медленно, шаг за шагом, почти наощупь, он исследует. Бóльшая часть курса отныне состоит в терпеливом чтении выбранных текстов и их детальном комментировании. Мы видим Фуко, так сказать, «в работе», — как он берет прямо из читаемого текста фразы, пытаясь подыскать им место (хотя бы врéменное и часто тут же оставляемое) в контексте целого. В итоге довольно быстро понимаешь, что цель его — вовсе не объяснение текстов, но их вписывание в некую панораму, непрерывно меняющую свои очертания. Общий план диктует выбор и чтение фрагментов, притом что последние никогда не служат просто вспомогательным средст-

вом, поскольку итогом их прочтения может стать изменение первоначальной гипотезы. Отсюда бесконечное топтание на месте, лавирование среди туманных, расплывчатых, лишенных точной привязки (платонизм, эллинистическая и римская философия, античная мысль) высказываний и тщательный разбор отрывков из Мусония Руфа или поучений Эпиктета. Курс, скорее, спотыкается на каждом шагу, чем ровно идет к намеченной цели. Он выигрывает по части блестящих разборов и детализации. Но тем труднее всякий раз заново восстанавливать целое курса, что почти в каждой лекции ставки меняются, карты тасуются, сдаются иначе.

Похоже, что в этом хождении туда-сюда, от источников к общим принципам чтения и обратно, Фуко обходит дополнительную литературу. Конечно, кое-какие ссылки есть: А. Ж. Фестюжьер, А. Жоли, Ж. П. Вернан, Э. Р. Доддс, П. и И. Адо, М. Джиганте, П. Раббов, Ж. М. Андре... Разумеется, стремление держаться самих источников может привести менее осмотрительных к увеличению числа общих мест и очевидных промахов. Но эта слабая опора на критику имеет свои резоны. Действительно, сегодня во Франции, Германии, Италии и, прежде всего, в англо-саксонском мире имеется столь обширная литература об эллинистическом и римском периоде, которым ограничиваются хронологические рамки курса и из которого Фуко черпает для него материал, что было бы наивно и амбициозно говорить об Эпиктете, Марке Аврелии, Сенеке, Эпикуре или Посидонии, не указывая, хотя бы мимоходом, на основные результаты критической работы. Но в 1982 году эта литература была еще робкой. Имелась лишь одна работа общего плана — сочинение А. А. Лонга «Эллинистическая философия» (*Long A. A.* Hellenistic Philosophy. Londres, 1974). Из работ об эпикуреизме в целом можно упомянуть материалы восьмого конгресса, организованного ассоциацией Гильом Бюдэ в 1968 году, исследования Н. У. Де Витта (N. W. De Witt) (Фуко ссылается и на те, и на другие), а также «Опыты об античном эпикуреизме» (éd. J. Bollak & A. Lacks. Lille, 1976). Больше был известен и лучше изучен стоицизм, особенно после публикации основополагающих работ Э. Брейе «Хрисипп и античный стоицизм» (Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme. Paris, 1910, переиздание 1970) и «Теория бестелесных сущностей в античном сто-

ицизме» (La Theorie des incorporels dans l'ancien stoicisme, Paris, 1908, переиздание 1970), работ П. и И. Адо, а также книги В. Гольдшмидта «Система стоицизма и идея времени» (Paris, 1re éd. 1953). Упомянем также обобщающее сочинение Макса Поленца «Стоя» (*Max Pohlenz*. Die Stoa. Göttingen, 1959), скорее — книгу поучений, нежели научный труд[19]. Впрочем, публикация материалов недавнего коллоквиума на тему «Стоики и их логика» (éd. J. Brunschwig, Paris, 1978) в какой-то мере способствовала возрождению интереса к этому периоду. Средний стоицизм Посидония и Панэтия начинал становиться объектом более глубокого исследования благодаря текстам, собранным М. Ван Страатеном (Straaten M. Van Panetii Rhodii fragmenta. Leyde, 1952) и Л. Эдельштайном и И. Г. Киддом (*L.Edelstein & I. G. Kidd.* Posidonius. The Fragments, Cambridge, 1972).[20] Во всяком случае, именно в восьмидесятые годы, не говоря уж о следующем десятилетии, исследования эллинистической и римской философии действительно умножились и обогатились, благодаря прежде всего таким работам, как: А. А. Лонг и Д. Н. Сидли «Эллинистические философы» (*Long A. A. & Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Cambridge, 1987, 2 vol.), Фласхар «Эллинистическая философия» (*Flachar H.*, 4 vol. Die Philosophie der Antike: Die hellenistische Philosophie, Bale, 1994), Р. В. Шарплес «Стоики, эпикурейцы и скептики. Введение в эллинистическую философию» (*Sharples R. W.* Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy. Londres, 1996), Дж.Эннас «Эллинистическая философия разума. Этика счастья (*Annas J.* (Hellenistic Philosophy of Mind. Berkeley, 1992; The Morality of Happiness. Oxford, 1993), М. Нуссбаум «Терапия желания: теория и практика в эллинистической этике» (*Nussbaum M.* The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton, 1994), Ж. Брюншвиг «Исследования по эллинистической философии» (*Brunschwig J.* Études sur les philosophies hellenistiques. Paris, 1995) и К. Леви «Эллинистические философии» (*Levy C.* Les Philosophies hellenistiques. Paris, 1997). И можно также упомянуть все тома Symposium hellenisticum,

---

19 Так говорит о ней Фуко в интервью «Политика и Этика» (апрель 1983 года).

20 Можно также указать для того времени: *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. Paris, PUF, 1964.

регулярно издаваемые начиная с восьмидесятых годов. Нелепо упрекать Фуко в том, что он не ссылается на книги, которых еще не было, напротив, он был пионером этих исследований.

Композиция курса, как мы уже сказали, является эмпирической и не систематической. Фуко продвигается вперед шаг за шагом. По этой причине мы не будем излагать краткое содержание курса, но, прежде всего, мы не делаем этого потому, что Фуко сам позаботился об этом, нам повезло: «Краткое содержание курса 1982 года в Коллеж де Франс» в точности соответствует (а это не частый случай) прочитанным в этом году лекциям. Чтобы оценить, насколько удачным получился этот синтез, надо также напомнить, что Фуко хотел превратить свои лекции о техниках себя в книгу и имел четкое представление о том, какой она будет. Наши усилия здесь будут направлены, скорее, на то, чтобы попытаться выделить некоторое число теоретических «эффектов» систематического использования понятий «практик себя», «техник существования», «заботы о себе». Хотелось бы лучше понять, ради чего это делается и в чем своевременность таких занятий; почему, например, набившаяся в слишком тесные аудитории Коллежа публика была уверена, что слушает не лекции по античной философии, а что-то другое; каким образом Фуко, говоря об Эпиктете и Сенеке, о Марке Аврелии и Эпикуре, не забывал оставлять пометки и значки, помогающие разбираться с современностью — политической, моральной, философской; почему этот курс не был курсом по истории эллинистической и римской философии, подобно тому как «История безумия» не была историей психиатрии, «Слова и вещи» не были историей гуманитарных наук, а «Надзирать и наказывать» — историей исправительных учреждений. Впрочем, специалист по эллинистической и римской философии не мог не удивляться, если не раздражаться: что касается стоицизма, в курсе нет каких-либо упоминаний — обязательных для историко-доктринального изложения — о трех периодах школы; ничего не говорится о месте логики, физики и этики в учении стоиков; почти ничего — об обязанностях, предпочтениях, безразличии, ни даже о парадоксах мудреца; в связи с эпикуреизмом — ничего ни об удовольствии, ни о физике атомов; что до скептицизма, то

о нем вообще ни слова.[21] Детализируя структуры субъективации (медицинская сторона заботы о себе, досмотр сознания, усвоение речей, слово наставника, уединение и т. д.), Фуко производит поперечные разрезы этих учений, обнаруживая в разных школах примеры их осуществления. Но его изложение никогда не носит доктринального характера. Обращаться как историк с эллинистической и римской философией он не намерен. Он занимается генеалогией: «генеалогия, — это значит, что я провожу анализ, исходя из стоящего передо мной вопроса».[22]

Нам, стало быть, надо оценить, насколько высоки ставки этого курса. Для удобства изложения мы будем говорить отдельно о ставках философских, этических и политических.

3. Философская ставка курса

Здесь не будет возврата к проекту истории сексуальности как подвоя, на котором была бы привита «генеалогия новоевропейского субъекта».[23] Ограничимся напоминанием, что

---

[21] Карлос Леви на пятом международном съезде философов в Каракасе (ноябрь 1999) первым подчеркнул значение этого неупоминания. Фуко в самом деле берет в качестве исходного историко-философского материала эллинистический и римский периоды, характеризуя их как золотой век культуры себя, как время наибольшего подъема практик субъективации, полностью подчиненных императиву некоторого позитивного конституирования себя, независимого и неотчуждаемого «сам» в ходе присвоения «логосов», logoi, которые служат гарантией от внешней угрозы и средством интенсификации отношения к себе. И ему удается подобрать соответствующие тексты Эпикура, Сенеки, Марка Аврелия, Мусония Руфа, Филона Алесандрийского, Плутарха... Он совсем не упоминает скептиков, ничего не говорит о Пирроне, ничего о Сексте Эмпирике. Но скептическая школа никак не менее важна для античной культуры, чем школа стоиков или эпикурейцев, не говоря уже о киниках. И, конечно, изучение скептиков внесло бы коррективы в позицию Фуко в целом. Самих по себе упражнений или рефлексии на предмет logoi у скептиков предостаточно, но и те, и другие полностью подчинены задаче десубъективации, растворения субъекта. Они ведут в направлении, в точности обратном тому, о котором говорит Фуко. (Карлос Леви в связи с этой непростительной забывчивостью без колебаний говорит об «исключении»). Молчание на сей счет и в самом деле оказывается слишком громким. Не вступая в долгие дебаты, напомним только, что самого-то себя Фуко выставляет... скептическим мыслителем; см.: Le Retour de la morale, art. cit., p. 706—707.

[22] Le Souci de la vérité, art. cit., p. 674.

[23] DE, IV, N 295: Sexualité et Solitude (mai—juin 1981), p. 170.

точка зрения техник себя требовала, применительно к сексуальности, с одной стороны, разработки не истории действительно бытовавших привычек сексуального поведения или моральных кодексов, но истории форм опыта,[24] а с другой — речь могла идти уже не о противопоставлении эпохи античной свободы векам христианского притеснения, избавлением от которого было бы благоговейное взывание к грекам, а, скорее, об эволюции стилей суровости (austérité): «противопоставление не толерантности и суровости, но одной формы суровости, связанной с определенной эстетикой существования, и других форм суровости, связанных с необходимостью отказа от себя в ходе расшифровывания своей собственной истины».[25] Фуко, однако, оставляет здесь тему сексуальности как предпочтительную точку отталкивания и интересуется, прежде всего, процессами субъективации, которые рассматриваются сами по себе и ради них самих. Оппозиция «античность — новое время» артикулируется теперь иначе, с помощью концептуального противопоставления философии и духовности, заботы о себе и познания себя.

Согласно Фуко, философия, начиная с Декарта, творит образ субъекта, способного осуществить в себе самом истину: он a priori «способен» на истину и лишь дополнительно является этическим субъектом правильных действий: «Я могу быть вне морали и все же знать истину».[26] Это означает, что доступ к истине для новоевропейского субъекта не поставлен в зависимость от нравственной работы над собой (аскеза, очищение и т. д.). В античности, напротив, доступ субъекта к истине был поставлен в зависимость от того, свершилось ли с ним некоторое обращение, в результате которого он пережил нравственный переворот. В античной духовности именно благодаря преобразованию своего существа субъект может претендовать на истину, тогда как в новоевропейской философии только как заведомо просвещенный истиной он может претендовать на то, чтобы изменить способ своего поведения. На этот счет приведем целый отрывок (неопубликованный) из рукописи, которой Фуко пользовался при чтении курса:

---

[24] См.: À propos de la généalogie de l'éthique, art. cit., p. 393.
[25] Id., p. 406.
[26] Id., p. 411.

Три вопроса, некоторым образом проходящие через все западное мышление:

— доступ к истине;

— введение в игру субъекта; он сам вступает в игру, осуществляя заботу о себе;

— познание себя.

Две проблемные точки:

1. Можно ли получить доступ к истине, не затрагивая самого существа субъекта, стремящегося к ней? Можно ли получить доступ к истине, не оплачивая его какой-то жертвой, аскезой, преобразованием, очищением, касающимся самого существа субъекта? Может ли субъект — такой, какой он есть — получить доступ к истине? Как раз на этот вопрос Декарт и ответит « да»; именно на него даст Кант тем более утвердительный ответ, что сам вопрос станет ограничительным: то, благодаря чему субъект такой, какой он есть, может что-то знать, — это то самое, из-за чего он не может знать самого себя.[27]

2. Второй ключевой пункт этого вопрошания касается отношения между заботой о себе и познанием себя. Может ли самопознание, находя свое законное место в порядке познания вообще, вмещать в себя заботу о себе, упраздняя, таким образом, вопрос о том, нужно ли вводить в игру само существо субъекта; иначе говоря, нужно ли видеть в самопознании такие добродетель и опыт, которые способны ввести в игру само существо субъекта; стоит ли ему приписывать форму и силу подобного опыта?

Конец цитаты приводит нас к новой мысли: оппозиция античного и новоевропейского субъектов структурируется как обратное отношение подчинения заботы о себе и самопозна-

---

27 Это утверждение справедливо только в отношении «Критики чистого разума». Фуко ниже скажет, что в «Критике практического разума» Кант восстанавливает первенство этического «я» (ibid.).

ния. Забота у древних подчинена идеалу учреждения в себе самом некоторого отношения прямой зависимости между поступками и мыслями: нужно поступать правильно, сообразно истинным принципам, так, чтобы справедливому слову соответствовало правое дело; мудрец — это тот, в чьих поступках ясно видна правота его философии; если отчасти эта забота оказывается познанием, то ровно в той мере, в какой я вижу, насколько продвинулся в учреждении себя как субъекта правильного этоса. Согласно новоевропейскому способу субъективации, учреждение «себя» в качестве субъекта есть функция непрепрестанного усилия самопознания с единственной целью — сократить разрыв между тем я, какой я на самом деле, и тем я, каким я себе себя представляю; то, что я делаю, поступки, которые я совершаю, имеют смысл лишь постольку, поскольку помогают мне лучше узнать себя. Тезис Фуко, стало быть, может звучать так: античному субъекту правильного поведения на новоевропейском Западе пришел на смену субъект истинного познания.

Курс 1982 года, таким образом, — это заявка на историю самого субъекта как смену исторических способов его философского конституирования. Замысел амбициозный, и чтобы оценить его широту, достаточно прочитать подготовительный вариант (найденный в папке «Правление собой и другими») лекции, с которой Фуко выступил в Нью Йорке в 1981 году:[28]

> *Для Хайдеггера, как раз в связи с появлением западной* tekhnê, *познание объекта отмечено печатью забвения бытия. Перевернем вопрос и спросим себя: благодаря каким* tekhnai *сложился западный субъект и начались свойственные ему игры истины и ошибки, свободы и принуждения.*

Фуко написал это в сентябре 1980 года, а выше мы показали, насколько решающим был этот год для его интеллектуального пути: это время проблематизации техник себя как несводимых, напомним, ни к техникам производства вещей, ни к техникам власти над людьми, ни к символическим техникам. Продолжением сказанного служат заключительные слова по-

---

[28] Sexualité et Solitude, art. cit., p. 168—178.

следней лекции курса 1982 года, притом, однако, что акценты существенно меняются. Ибо речь идет уже не о том, чтобы обойти Хайдеггера, но о том, чтобы переопределить место Гегеля, и немало страниц занял бы комментарий нескольких фраз, произнесенных Фуко в конце курса и звучащих как вызов, фраз, говорящих о том, как широк теоретический горизонт, который открывается благодаря терпеливому изучению практик себя. Удовольствуемся такой схемой: если Хайдеггер показывает, каким образом овладение tekhnê сообщает миру его форму объективности, то Фуко объясняет, как забота о себе и, в частности, стоические практики испытания превращают мир, служащий поводом для познания и преобразования себя, в место возникновения некоторой субъективности. Но Гегель в «Феноменологии духа» как раз и хочет представить мышление о мире и реальном как форму объективности для познания (Хайдеггер, перечитывающий греков) и матрицу практической субъективности (Фуко, перечитывающий латинян). В безобидных текстах Плутарха, изречениях Мусония Руфа, письмах Сенеки Фуко различает знаки судьбы западной философии.

Эти предварительные соображения все еще проходят по ведомству истории философии. Под «философским вызовом» следует также понимать проблематику заботы о себе и техник существования, требующую по-новому мыслить истину и субъект. Да, конечно, мыслить субъект по-новому — Фуко не раз высказывался на эту тему. В этом отношении самым ясным текстом остается та первая, неопубликованная, версия лекции 1981 года. Поговорив о блужданиях феноменологии, обосновываемой в субъекте, который не способен учреждать системы значений, и о производных марксизма, увязшего в неопределенном гуманизме, Фуко, размечая пространство послевоенной философии, пишет:

> *К выходу вели три дороги:*
>
> *— то ли некая теория объективного познания, которой, конечно, должны были заниматься аналитическая и позитивистская философия;*
>
> *— то ли новый анализ систем значения; именно на этом пути лингвистика, социология, психоанализ и т. д. положили начало тому, что называется структурализмом;*

— то ли попытка поместить субъекта в исторический контекст практик и процессов, которые непрерывно его изменяли.

Именно эту последнюю дорогу я и избрал. Поэтому со всей определенностью заявляю, что я — не структуралист и, к моему стыду, не аналитический философ. «Nobody is perfect». Я, стало быть, пытаюсь разведать, как обстоят дела с тем, что могло бы быть генеалогией субъекта, прекрасно зная, что историкам милее история вещей, а философам — субъект без истории. Что не мешает мне ощущать в себе некоторое эмпирическое родство с так называемыми историками «ментальностей» и некоторое теоретическое обязательство перед таким философом, как Ницше, поставившим вопрос об историчности субъекта.

Речь для меня, следовательно, шла о том, чтобы разделаться с ошибками гуманизма, столь легко достижимого в теории и столь сомнительного на деле; речь также шла о том, чтобы заменить принцип трансцендентальности ego исследованием форм имманентности субъекта.

Не так уж часто излагал Фуко свои теоретические планы столь сжато и столь ясно. Но это, конечно, ретроспективный взгляд, и Фуко пришлось проделать долгий путь, прежде чем его труд приобрел ясные очертания. Не будем забывать: долгое время Фуко понимал субъекта не иначе как пассивный продукт техник господства. И только в 1980 году он постигает относительную автономию, во всяком случае, нередуцируемость техник себя. Относительная автономия, сказали мы, так как необходимо остеречься какого-либо преувеличения. Фуко не «открывает» для себя в 1980 г. врожденную свободу субъекта, о которой он до той поры якобы ничего не знал. Не надо думать, что Фуко ни с того ни с сего бросил думать о социальных процессах установления норм и отчужденных системах идентификации, ослепленный первозданным блеском субъекта, свободно сотворяющего себя во внеисторическом эфире чистого самосозидания. Ведь как раз в том и упрекает он Сартра, что тот мыслил самосозидание подлинного субъекта вне уко-

ренения его в истории.[29] Так вот, субъекта, определенным образом относящегося к себе, учреждают именно исторически фиксируемые техники себя вкупе с техниками власти, также исторически датируемыми. В итоге, индивидуум-субъект возникает не иначе как на скрещении какой-то техники власти и какой-то техники себя.[30] Он представляет собой наложение процесса субъективации на процедуры подчинения сообразно конфигурациям, возникшим по капризу истории и более или менее восстановимым. В римском стоицизме Фуко обнаруживает момент, когда избыток, концентрация имперской власти, конфискация властных полномочий в пользу одного создают условия для как бы отдельного существования техник себя, готовят их взрыв и широкое распространение в ответ на возникшую потребность. Терпеливо восстанавливая долгую запутанную историю этих подвижных, исторически обусловленных и непрестанно преобразующихся отношений к себе, Фуко стремится показать, что субъект не привязан к своей истине, согласно некой трансцендентальной необходимости или предначертаниям судьбы. Замыслив в 1980 году некоторую генеалогию субъекта, он пишет все в той же первой неопубликованной версии своей американской лекции:

> *Я думаю, что тут открывается возможность некой истории того, что мы сделали, которая в то же самое время была бы анализом того, что мы есть, теоретическим анализом с политической подоплекой, — я хочу сказать — анализом, который показывал бы, что мы принимаем, что хотим отвергнуть, поменять в нас самих, таких, какие мы есть сейчас. В общем, речь идет о том, чтобы отправиться на поиски другой критической философии — не той, что определяет условия и границы знания объекта, но условия и безграничные возможности преобразования субъекта.*

---

[29] См., например: À propos de la généalogie de l'éthique, art. cit., p. 392.

[30] В первой неопубликованной версии лекции 1981 года именно «управляемость» Фуко определял как «поверхность контакта, на которой пересекаются способы ведéния индивидуумов и способы их поведения».

Идентичности учреждаются именно в имманентности истории. Там же они и распадаются. Ибо освобождение только и возможно, что внутри и посредством истории. Но говорить об этом — значит говорить о сопротивлении, мы вернемся к этой теме в разделе о политике.

Фуко описывает субъекта в его исторической определенности, но также и как этического субъекта. Он повторяет в связи с этим то, что сказал по поводу власти: власть следует мыслить не как закон, но как стратегию, а закон — это лишь одна из возможных наряду с другими стратегий. Точно так же мораль как следование Закону — это лишь одна из этических возможностей, существующих наряду с другими; моральный субъект есть не что иное, как историческое осуществление этического субъекта. То, что Фуко пишет по поводу идеала действенного властвования над другими и над собой в классической греческой философии, о заботе о себе в эллинистической и римской философии, — это все этические возможности субъекта, равно как и позже, в христианстве, интериоризация Закона и норм. Речь идет, стало быть, о том, чтобы расшатать авторитет морально-юридического субъекта, сформированного повиновением Закону, и показать его историческую непрочность. Эти практики себя для Фуко — вовсе не дань философской моде, но, скорее, острие новой идеи субъекта, далекого от трансцендентального конституирования и моральных обоснований.[31]

Кстати, в курсе 1982 года сама истина мыслится иначе. Пожалуй, надо сказать — более точно, потому что чаще всего говорится об истинной речи, о логосе. То, что Фуко находит у Сенеки, Эпиктета и разворачивает, раскручивает на множестве примеров, — это мысль о том, что высказывание значимо не в силу своего собственного теоретического содержания, не потому, что оно содержит теорию мира или теорию субъекта. В практиках усвоения истинной речи не выучивается никакая истина — ни о мире, ни о себе самом. Речь идет об ассимиляции, почти что в физиологическом смысле слова, истинных речей, которые должны помочь справиться с внешними событиями

---

31 Также и в этом смысле этический субъект античности противостоит моральному субъекту Нового времени. См. сходные заявления: Le Retour de la morale, art. cit., p. 706.

или собственными переживаниями. Это постоянно возникающая в курсе и в подготовительных записях тема логоса как защитной брони и как орудия спасения. Приведем два примера. Сначала разбор paraskeuê (вооружение, снаряжение). Истинные речи нужно усваивать не ради образования, но чтобы быть готовым к событиям. Приобретенное знание — это не то, что позволяет нам лучше узнать себя, а то, что помогает нам правильно действовать в тех или иных обстоятельствах. Перечитаем написанное Фуко (папка «Культура себя») по поводу знания, понятого как подготовка к жизни:

> *Не надо понимать это снаряжение просто как теоретическую установку, из которой можно при случае извлечь необходимые практические выводы (даже если она базируется на теоретических принципах, dogmata, как выражаются стоики, самого общего характера); тем более не надо видеть в нем свод правил, учащих, что надо делать в том или другом случае. Paraskeuê — это некий ансамбль, позволяющий выразить одновременно как неразрывные истину знания и разумность поведения, точнее, это то, что основывает разумность поведения в истине знания, и то, что, исходя из этой разумности, обосновывает себя в терминах истинных пропозиций.*

Субъект заботы о себе является в своей основе, скорее, субъектом правильных действий, нежели субъектом истинных познаний. Логос должен осуществиться, скорее, в правильности действия, нежели в совершенстве знания. Второй пример — это досмотр сознания. Когда Сенека упоминает его в своем трактате «О гневе», то, — пишет Фуко (та же самая папка), — замечаешь, что *«дело заключается вовсе не в открытии истины самой по себе, но в том, чтобы знать, какими истинными принципами она тебя снабжает и в какой мере ты способен воспользоваться ими, когда это будет необходимо»*. Если практикуют досмотр сознания, то не для того, чтобы разведывать скрытые истины и прочие тайны, но чтобы *«определить, далеко ли ты ушел в присвоении истины как принципа поведения»* (та же папка). Без труда мы обнаруживаем здесь

имплицитную оппозицию двух типов досмотра сознания — того, которым занимались в античные времена, и вмененного христианством, — свидетельствующую наличие двух не сводимых друг к другу способов субъективации: субъект заботы о себе *«должен стать субъектом истины»*, но *«не обязательно, чтобы он выговаривал истину о себе»* (та же папка). Что же касается hupomnêmata, этих сборников цитат из различных произведений, которые составлялись, чтобы иметь их при себе, то делалось это не с целью извлечь из них подразумеваемое, но собрать вместе то, что сказано, для того, чтобы субъект действия смог лучше собрать себя: «использовать собрание отдельных, переданных в процессе обучения, слушания или чтения логосов как средство для установления возможно более полного и адекватного отношения себя к себе».[32]

К чему, в конце концов, склоняется Фуко, так это к описанию истины, которую он в своем курсе определит как этопоэтическую: такой истины, которая, скорее, прочитывалась бы в узоре исполненных актов и телесных жестов, нежели извлекалась бы из глубин сознания или вырабатывалась в кабинетах профессиональных философов. Как он пишет, на этот раз это папка «Правление собой и другими», речь идет о том, чтобы *«преобразовать истинную речь в постоянный и действующий принцип»*. Ниже он говорит о *«долгом процессе превращения преподанного, выученного, затверженного и усвоенного логоса в спонтанность действующего субъекта»*. Он дает определение аскезы, как ее понимали греки, как «переработку воспринятых и признанных истинными речей в разумные принципы поведения».[33] Смысл всех этих высказываний — один, и Фуко, не мешкая, продолжает поиски некоего истинного слова, находящего непосредственное выражение в правильных действиях и в структурированном отношении к себе. В 1983 году в Коллеж де Франс он займется изучением теперь

---

[32] L'Écriture de soi, art. cit., p. 420. См. также: «В этом случае — в случае hupomnêmata — речь шла об учреждении себя самого в качестве субъекта разумного действования с помощью усвоения, унификации и субъективации отдельных подобранных „речений", тогда как в случае монастырских записей духовных упражнений мы имеем дело с извлечением на свет тайных движений души и с попытками освободиться от них». (Id., p. 430).

[33] Id., p. 418.

уже политической parrhêsia, определенной как истинное слово, но такое, заложником которого рискует быть сам говорящий (это то самое «мужество истины» последних лет чтения лекций в Коллеж де Франс). В 1984 году он завершит этот сюжет, изучая радикализм киников, провокативные скандальные жизни Диогена, Антисфена — всех этих людей, чье существование должно было быть карикатурой на истинные речи или брошенным им вызовом. Истина, полагает Фуко, выражает себя не в умиротворенности речи как далекое и правдивое эхо событий. Она в самом точном и буквальном значении слова являет собой *смысл жизни* (*raison de vivre*): *логос,* ставший действительностью существования, который его одушевляет, сообщает полноту, испытывает — *верифицирует* (*la vérifie*).

4. Этические ставки курса

Разбирая, каковы философские ставки субъекта, ангажированного в практики себя и техники существования, мы уже много говорили об этике и теперь хотели бы дать почувствовать, насколько велики возможности курса как реакции на то, что ныне согласно именуют «кризисом ценностей». Что моральные ценности утратили свою «ауру», что традиционные ориентиры уже ни для кого не ориентиры, — эта песня была известна Фуко лучше, чем кому-либо другому. Излишне говорить, что он безоговорочно придерживался той же точки зрения и, разве что, со своей стороны, сумел показать, что возникновение «морального» индивида имело следствием стандартизацию масс. Но победа буржуазной морали не избавляет нас от этических вопросов: «Долгое время кое-кто воображал, что неукоснительное исполнение моральных предписаний, касающихся сексуального поведения в той форме, в которой они нам известны, является обязательным также и для так называемых „капиталистических" обществ. Но отмена предписаний и ослабление запретов стали столь легким делом, что и представить себе было трудно (что, вроде бы, недвусмысленно говорит о том, что и фундамент их не был столь прочным, как казалось); и вновь возникла этическая проблема как вопрос о форме, каковой надо придерживаться в своем поведении и

жизни».[34] Вопрос, таким образом, можно было бы сформулировать так: можно ли, оставив мораль, построенную на вечных ценностях, на борьбе Добра со Злом, учредить некую новую этику? Ответ Фуко положительный, но он — не в лоб. Здесь нужна осторожность. Ибо слишком легко из Фуко сделали певца современного индивидуализма, с его разнообразными ответвлениями и ограничениями. То и дело слышишь, что в ситуации обвала ценностей обращающийся к грекам Фуко уступил соблазну нарциссизма. Что в качестве запасной этики он предложил «эстетику существования», указывающую каждому путь к полному развертыванию его личности с помощью некой стилизации себя, как будто бы остановка мысли, застрявшей на «эстетической стадии» со всеми ее нарциссическими составляющими, может показаться кому-то не окончательной утратой смысла. Доходит до заявлений, будто мораль Фуко заключается в призыве к периодическому переступанию границ, в культе неистощимой маргинальности. Эти обобщения очень легки, слишком часты, но, прежде всего, ошибочны, и весь курс 1982 года в каком-то смысле выстроен как опровержение этих вводящих в заблуждение мнений. Фуко — не Бодлер и не Батай. В его последних текстах нет ни дэндизма исключительности, ни поэтизации трансгрессии. То, что он описывает как эллинистическую и римскую этику заботы о себе, представляет собой нечто гораздо более сложное и также более интересное. Это этика имманентности, бодрствования, самодистанцирования.

Итак, этика имманентности; и тут мы снова сталкиваемся с «эстетикой существования», источником стольких заблуждений. В античной мысли Фуко усматривает, прежде всего, идею привнесения порядка в жизнь, но порядка имманентного, держащегося не на потусторонних ценностях и не обусловленного извне общественными нормами: «Мораль греков центрирована на проблеме личного выбора и некоторой эстетики существования. Идея bios как материала для произведения искусства (d'une oeuvre d'art esthétique) — это что-то завораживающее. А равно мысль о том, что мораль может очень жестко структурировать существование, не будучи связанной ни с авторитар-

---

[34] Le souci de la vérité, art. cit., p.674.

ной или юридической системой, ни с системой наказаний».[35] Разработка этики себя — это, в первую очередь, вот что: построение из материала своей жизни, из этого, по существу, умирания, некоего порядка, который держался бы своей внутренней связностью. В слове «произведение» тут нужно брать в расчет не столько «художественную», сколько «ремесленную» его составляющую. Эта этика требует упражнений, строгого соблюдения правил, труда, но без неведомо от кого исходящего принуждения. Формирование тут не подчинено ни гражданскому закону, ни религиозному предписанию: «Это правление собой вместе со свойственными ему техниками находит место „между" педагогическими установлениями и религиями спасения».[36] Это не всеобщая обязанность, это личный выбор существования.[37]

Что этот личный выбор не является выбором одиночки, но предполагает неизменное присутствие Другого, причем в разнообразных формах, это мы вскоре увидим. А пока посмотрим, откуда взялось это, гораздо более жестокое разочарование: «Вся античность мне представляется одним глубоким заблуждением».[38] Чтобы понять смысл этих загадочных слов, надо нащупать в греко-римской этике затянувшийся узел некой апории, по меньшей мере намек на какое-то безысходное положение. Скажем так, сильно обобщая: да, в античной Греции существовала этика как поиск стиля существования, а не только как подчинение своду моральных правил, но это была привилегия социальной элиты. И тогда сексуальные строгости оказывались для образованных слоев и служебной аристократии всего лишь «модой»,[39] возможностью явить миру свой снобизм и претензии. Конечно, происходит (на этот раз в римском стоицизме) освобождение этики от привязки к социальному положению (даже раб может быть добродетельным), потому что

---

35 À propos de la généalogie de l'éthique, art. cit., p. 390.

36 Subjectivité et Vérité, art. cit., p. 215.

37 «Этот труд над собой и все сопряженные с ним строгости не навязывается с помощью гражданского законодательства или религиозного обязательства, это выбор, который осуществляет сам индивид» (À propos de la généalogie de l'éthique", p. 402).

38 Le Retour de la morale, art. cit., p. 698.

39 À propos de la généalogie da l'éthique, art. cit., p. 391.

человек притязает на добродетель просто как разумное существо. Но преодолевшая социальные барьеры этика начинает мало-помалу навязываться в качестве универсальной нормы: «Что-то поменялось в учении поздних стоиков, раз мы слышим от них: „Коль скоро ты — человек, ты обязан поступать так-то и так-то." Это больше не вопрос выбора; ты должен делать это, потому что ты — разумное существо».[40] Итак, когда этика не выходит за пределы касты, где она — не более, чем внешний лоск и высокомерие, когда она становится всеобщей, она оборачивается обязательной для всех моралью; в этом и состоит «беда античной философии».[41] Но это поздние заявления, скажут мне. Так или иначе, но Фуко никогда не был зачарован стоицизмом. Там и сям он угадывает признаки, предвестия будущей кодификации морали как неукоснительно соблюдаемой и жестко нормирующей, — закона, претендующего на всеобщность. Что касается греческой этики действенного владения собой и другими, то Фуко далек от того, чтобы восхищаться ею. Она покоится на идее социального превосходства, презрении к другому, асимметрии, не требует взаимности: «Все это отвратительно».[42] Здесь ключ к пониманию того, почему Фуко вскоре займется изучением киников. Похоже на то, что, отворачиваясь, с одной стороны, от элитарной и высокомерной морали классической Греции, он опасался, с другой, того, что стоическая требовательность к себе неминуемо деградирует в светскую общественную, сугубо принудительную мораль: «Поиск такой морали, которая была бы приемлема для всех, — в том смысле, что все должны ей подчиняться, — кажется мне катастрофой».[43] «Светская» мораль — это далеко не подлинная (иными словами, не ницшеанская) этика имманентности. Последнее прибежище у киников? Как если бы, столкнувшись с апориями некой этики превосходства и некой обязательной для всех морали, Фуко, в конце концов, приходит к мысли о том, что подлинная этика только и возможна как провокация и политический скандал: тогда она с помощью ворчливых киников преобразуется в нравственное беспокойст-

---

[40] Id., p. 397.
[41] Le Retour de la morale, art. cit., p. 700.
[42] À propos de la généalogie de l'éthique, p. 388.
[43] Le Retour de la morale, p. 706.

во и расшатывает наличную мораль (возвращение к урокам Сократа).

Но вернемся к более счастливой (glorieuse) версии этики заботы о себе: «*Этот долгий труд над собой (travail de soi sur soi), эта поденщина, о которой все занятые на ней только и твердят, насколько она трудна и тяжела, не ведет к расколу субъекта, напротив, она его привязывает к самому себе — ни к чему другому и ни к кому другому, как только к себе самому — в форме утверждения безусловности и самодостаточности отношения себя к себе (rapport de soi a soi)*» (папка «Культура себя»). Имманентность учреждается от себя к себе (L'immanence s'établit de soi à soi). Все упражнения направлены на то, чтобы между мной и мной (de soi à soi) установилось прочное и совершенное отношение, которое можно представить себе, например, в политико-юридической форме полного и нераздельного владения собой (propriété de soi). Фуко подчеркивает равнодушие римских стоиков к вопросам загробной жизни. То, что рассматривается как спасение, достигается без какой-либо трансценденции: «*То «себя», с которым здесь соотносятся, — это не что иное, как само это отношение* [...], *в итоге это имманенция, а лучше сказать, онтологическое соответствие себя отношению к себе*» (та же папка). Подлинная трансценденция заключается в имманенции достигнутой исполненности себя. Эта имманенция характеризуется понятием обращения на себя (epistrophe eis heauton, conversio ad se), культивируемым эллинистической и римской философией и противостоящим как платоновской epistrophê, предполагающей переход к высшей реальности с помощью припоминания, так и христианской metanoia, восстанавливающей внутренний раскол жертвующего собой субъекта. Обращение на себя как некоторая оглядка направлено к иной цели, доступ к которой открывается в старости, — к исполненности отношения к себе. То, чего здесь добиваются, чего хотят и ждут, называется старостью: «*Такая старость представляет собой не просто определенный период жизни: это — этическая форма, которой присуща одновременно и независимость от всего того, что от нас не зависит, и полнота отношения к себе, когда осуществление этого суверенитета — уже не борьба, но удовлетворенность» (папка «Правление собой и другими»*). В папке «Прав-

ление собой и другими» имеются длинные и прекрасные пассажи на тему старости, вдохновленные Цицероном, Сенекой, Демокритом. Старость здесь преподносится как чаемое состояние этической исполненности: на закате жизни полнота отношения к себе должна достигать своего зенита.

Снова и снова, характеризуя этику заботы о себе, Фуко упоминает о завоеванной радости отношения к себе. Но он никогда не говорит о заботе о себе как об исполненном довольства самосозерцании. Так, по поводу некоторых форм интроспекции, которые ему случалось наблюдать на западе Соединенных Штатов (поиски своего собственного пути, охота за своим подлинным «я» и его культивирование и т. д.), Фуко заявляет: «Я не только не отождествляю то, что можно назвать калифорнийским культом себя, с античной культурой себя, но я думаю, что они диаметрально противоположны».[44] На самом деле забота о себе означает не столько нарциссическую, самозабвенную погоню за ускользающей истиной своего «я», сколько неусыпное внимание субъекта, который следит прежде всего за тем, чтобы не утратить контроль над своими представлениями и не дать себя раздавить бедам или увлечь удовольствиям. В одной из записей из папки «Культура себя» Фуко даже говорит о *«чистом самообладании и довольстве собой, которое вытесняет всякое другое удовольствие»*. В действительности опасение, что удовольствие выйдет боком, заставляет внимательно следить за собой. Не нарциссическое самолюбование подстерегает заботу о себе, а болезненная ипохондрия. Надо в самом деле понять, что охранная зона этой новой бдительности эллинистического и римского периодов — не тело, врожденную строптивость которого следует укрощать гимнастикой, и не душа, под воздействием музыки обретающая мужество (платоновское воспитание), но взаимодействие тела и души, обменивающихся своими слабостями и пороками:

> *Дело в том, что главное, чему уделяется внимание в этих практиках себя, — это та точка, в которой болезни тела и души могут вступать во взаимодействие и питать друг друга, дурные душевные привычки — повлечь*

---

[44] À propos de la généalogie de l'éthique, art. cit., p. 403.

за собой физическую немочь, а телесные излишества — указывать на душевные недостатки и поддерживать их; беспокоит прежде всего точка перехода волнений и расстройств, коль скоро ясно, что надо исправлять душу, если не хотят, чтобы тело вносило в нее смуту, и следить за телом, если хотят, чтобы душа полностью сохраняла самообладание. Именно на эту точку соприкосновения как на наиболее уязвимое место и направлено внимание в случае физических болезней, недомоганий и страданий. Тело, о котором должен печься человек в летах, когда он заботится о себе самом, это не тело юноши, формируемое с помощью гимнастики, это непрочное, подверженное болезням, подтачиваемое мелкими недомоганиями тело, несущее угрозу душе не столько из-за непомерных притязаний, сколько из-за свойственных ему слабостей.[45]

Опираясь на некоторые письма Сенеки и на «Священные речи» Элия Аристида, Фуко без труда показывает, что этому новому объекту (уязвимому сопряжению души и тела) соответствует иной стиль надзора, строящийся по модели и согласно динамике двойного врачевания: «*Эта пустившая столь глубокие корни медико-философская тематика требует выстраивания такого отношения к себе, при котором я учреждаю себя в качестве врача и больного одновременно*» (папка «Я и другие»). Что здесь прежде всего интересует Фуко, так это установление преемства, он хочет показать, как завязывается опыт, при котором субъект для овладения собой не нуждается более в примеривании на себя существующих социальных схем господства (распоряжаться собой, как распоряжаются женщиной или рабами), но должен на сей раз сделаться соглядатаем собственных аффектов:

Неукоснительная агонистичность, свойственная античной этике, никуда не уходит, но меняются способы борьбы, орудия и формы господства. Быть сильнее себя означает быть все время настороже, держать все время себя на подозрении, и не только в повседневных де-

---

[45] Папка «Другие».

лах, это касается и самого потока представлений, также нуждающихся в контроле и овладении.[46]

Отсюда становится понятным само название курса 1982 года: «Герменевтика субъекта». Ибо речь, разумеется, идет о том, чтобы показать, как практики себя эллинистического и римского периодов формируют опыт субъекта, который «*обозревает жизнь со всеми ее перипетиями, прочитывая ее, как книгу*» (папка «Я и другие»). Я, исполненное подозрений, устраивающее облаву на собственные переживания, усиливает тему борьбы с самим собой, обнаруживает глубоко укорененную слабость субъекта и все прочнее связывает вместе удовольствие и зло. Это означает, что стоицизм мало-помалу прокладывает путь христианству: «Если я взялся за такое длительное исследование, то с тем, чтобы попытаться показать, что то, что мы называем христианской моралью, начало инкрустироваться в европейскую мораль не с появлением христианства, а из прежней морали».[47] Поздний Фуко заметно колеблется, в частности, в связи со стоицизмом, между желанием разграничить явления и подчеркнуть преемство. Но, в первую очередь, он оглядывается на Ницше: историческая истина — это всегда вопрос перспективы.

Последний и самый главный элемент этой этики: дистанция. Именно здесь Фуко чаще всего понимают ошибочно, и подготовительные папки оказываются для нас наиболее ценными, поскольку они документально свидетельствуют основное направление курса. Эллинистическая и римская забота о себе не является упражнением в одиночестве. Фуко, по сути, представляет ее социальной практикой, вписывающейся в более или менее замкнутые институциональные рамки (школа Эпиктета или описанные Филодемом эпикурейские кружки), вплетенной в клановые или семейные отношения (отношения Сенеки с Сереном или Луцилием), надстраивающейся над ранее сложившимися отношениями (собеседники Плутарха), разворачивающейся на фоне политики, при дворе императора и т. д. Забота о себе по сути своей предполагает Другого, по-

---

[46] Папка «Культура себя».

[47] Le Retour de la morale, art. cit., p. 706.

сколько нельзя прийти к себе, не избавившись от того, к чему меня приучило неправильное воспитание. «*Оторвать меня даже от моего детства — вот что должна сделать практика себя*», — пишет Фуко (папка «Правление собой и другими»). На этот счет подборки «возраст, педагогика, медицина», относящиеся к этой папке, а также подборка «критика», находящаяся в папке «Алкивиад, Эпиктет», не оставляют сомнений: забота о себе — это не возвращение к утраченному истоку, но обретение (émergence) собственной «природы», хотя бы она и не была дана нам изначально. Отсюда потребность в учителе:

> *Эта наука усваивается поверх ошибок, искажений, дурных привычек, зависимостей, которые с самых ранних лет укоренились в нас. Так что даже и речи нет о том, чтобы вернуться к какой-то юности или к какому-то детскому состоянию, когда мы были еще неиспорченными людьми. Скорее, надо соотнести себя с некой «природой»* [...], *которой так и не пришлось проявиться в жизни, тотчас попавшей в орбиту дефектного образования и ложных мнений. Цель практики себя — освободить себя, привести себя к соответственной природе, которой так и не случилось проявиться.*[48]

Забота о себе, таким образом, пронизана присутствием Другого: другой как наставник в жизни, другой как корреспондент по переписке, по которому измеряешь себя, другой как друг, который готов помочь, доброжелательный родственник... Это не требование, — пишет Фуко, — «*одиночества, напротив, подлинная общественная практика*», «*усиление общественных связей*» (папка «Правление собой и другими»). Иными словами, практика себя не отделяет нас от мира и не приостанавливает наших занятий. То, что называется, к примеру, «уходом» (anakhôrêsis), вовсе не требует от мудреца оставить мир людей и замкнуться в одиночестве. Фуко последовательно различает: уход как исполненность себя (обращение на себя на вершине жизни), стратегическое отступление

---

[48] Папка «Правление собой и другими».

(когда освобождаются от гражданских обязанностей, чтобы заняться только собственными делами), разрыв (заключающийся в осознанном отказе от некоторых условностей), временный уход в себя (позволяющий произвести досмотр себя).[49] Уход не есть синоним решительного и громкого прекращения деятельности. Стоики подтверждают это: слишком много спеси в этих шумных сценах, когда предполагаемый мудрец хвалится своим одиночеством и хочет, чтобы все видели, как он отказывается от мира. Подлинный уход, диктуемый заботой о себе, состоит в том, чтобы отступить на некоторое расстояние от дел, за которые ты взялся и которые продолжаешь делать, сохраняя по отношению к ним дистанцию, позволяющую наблюдать за происходящим. Цель заботы о себе не в том, чтобы отстраниться от мира, но в том, чтобы сделаться в нем субъектом разумного поведения:

> *Какими бы ни были эти упражнения, в них надо подчеркнуть одну общую черту: все они рассчитаны на положения, в которых субъект вполне может оказаться; стало быть, речь идет о подготовке индивида как субъекта своих действий, поведения, допустимого с точки зрения разума и морали. То обстоятельство, что все это искусство жизни упирается в вопрос отношения к себе, не должно вводить в заблуждение: обращение на себя следует понимать не как отступничество и отказ от деятельности, но именно как стремление обрести в отношении к себе точку опоры для отношения к вещам, событиям, миру.*[50]

Забота о себе — это, таким образом, не приглашение к бездействию, но совсем наоборот, то, что как раз и побуждает нас действовать, то, что учреждает нас в качестве истинного субъекта наших действий. Она не только не отделяет нас от мира, но позволяет нам правильно поместить себя в него:

---

[49] Подборки «уход» и «обращение/уход» в папке «Правление собой и другими».

[50] Папка «Правление собой и другими».

Когда мы переключаем внимание на себя, то при этом, как мы видели, нет речи об отворачивании от мира и учреждении себя самого в качестве какого-то абсолюта. Речь о том, чтобы возможно точнее определить то место, которое мы занимаем в мире, и целое тех необходимых связей, которыми мы повязаны.[51]

Итак, забота о себе представляется конститутивным принципом наших действий и, тем самым, — ограничительным принципом, поскольку «*в своих преобладающих и наиболее распространенных формах практика себя нацелена в первую очередь на то, чтобы как можно точнее определить интенсивность, особенности, продолжительность и обстоятельства действий, которые мы вынуждены предпринять ради других*» (папка «Правление собой и другими»). Забота о себе отнюдь не поощряя бездействие, заставляет нас действовать как нужно, где и когда нужно. Вовсе не отделяя нас от человеческого сообщества, она, напротив, связывает нас с ним гораздо прочнее, потому что «*выделенное из прочих, фундаментальное отношение к себе самому должно позволить ему* [*субъекту*] *обнаружить себя членом человеческого сообщества и от самых тесных кровных уз подняться к общности рода*» (та же папка). Субъект, обнаруживаемый в заботе о себе, — полная противоположность отдельному индивиду: он — гражданин мира. Стало быть, забота о себе является регулирующим принципом нашей деятельности, нашего отношения к миру и к остальным. Она составляет основу деятельности, сообщает ей размах и форму, делает более интенсивной. Отступление, если вернуться к этому примеру, было «*практикой, упражнением подключающимся к другим формам активности и как раз и позволяющим осуществлять их так, как это нужно делать*» (та же папка). В итоге «*культуру себя менее всего следует понимать как отказ от политической, гражданской, хозяйственной активности, семейных дел, но именно как способ поддержания этой активности в тех пределах и формах, которые считаются приемлемыми*» (папка «Другие»).

---

51 Папка «Другие».

5. Политические ставки курса

Итак, забота о себе дистанцирует от действия и, никоим образом не аннулируя его, упорядочивает деятельность. Но вместе с тем Фуко важно подчеркнуть, что культура себя навязывает приоритет отношения к себе перед всяким другим отношением. Это больше, чем упорядочивание: утверждается его нередуцируемая независимость. Например, в связи с упражнениями в воздержании у стоиков или эпикурейцев Фуко убедительно показывает, что речь не о том, чтобы периодически лишаться богатств, — это ведь не христианское отречение, — но необходимо увериться в том, что если однажды мы их лишимся, то это нас не смутит. Не в том дело, чтобы лишить себя всяких материальных благ, а в том, чтобы при пользовании ими быть достаточно равнодушным для того, чтобы без них не почувствовать себя обездоленным. Ибо единственное настоящее владение — это имение себя в своей собственности, владение вещами — слабая тень его. Надо научиться принимать лишения как что-то по необходимости, по существу вторичное. Надо также выучиться переносить богатство, как переносят бедность. Так вот, в таком же ключе надо мыслить политическое управление другими, и Фуко излагает принцип нового образа правления, основанного на этическом дистанцировании:

> *Прежде всего речь идет о «количественном» ограничении в работе: не давать своим занятиям полностью занять тебя, не отождествлять свою жизнь с собственным делом, не считать себя Цезарем, но знать о границах своей ответственности, точно определенной и вре́менной* [...]. *Речь, в первую очередь, о том, — и в этом и состоит радикальный переворот в осмыслении своего статуса, — чтобы не пытаться устраивать то, что есть, исходя из системы прав и обязанностей, которые отличают и отделяют от других, но задаваться вопросом о том, что есть, чтобы сделать вывод из этого о том, что надо делать и вообще, и в тех или иных обстоятельствах, однако делать все это, в конечном счете, в рамках своей компетенции. «Смотри кто ты есть» —*

такой совет дает Эпиктет не для того, чтобы отвратить от деятельной жизни, но чтобы дать правило поведения тому, кто является обитателем мира и гражданином своего города. Именно очерчивание своей роли будет для него мерилом того, что он должен делать: «Если ты — член городского совета, напоминай себе, что ты стар; если — отец семейства, не забывай, что ты отец». Отношение к себе не отвлекает человека ни от какой формы участия в жизни города, семьи, друга; оно создает, как выражался Сенека, intervallum между этим участием и тем, что он представляет собой как субъект участия, и именно соблюдение этой «этической дистанции» позволит ему не отчаиваться при возможных утратах, именно оно позволит ему также не делать ничего сверх того, что очерчено его ролью.

Выдвигая принцип обращения на себя, культура себя разрабатывает этику, которая является и всегда будет этикой управления, господства и превосходства себя над собой. Однако, сохраняя эту общую структуру, она предусматривает некоторое число важных модуляций.

Прежде всего отношение владения собой определяется вне какой-либо зависимости от социального статуса или властных полномочий. Оно полностью отделено от прочих властных отношений, не имеет иной опоры и иной цели, кроме установления суверенитета над самим собой.

Мы также видели, что эта этика победы над собой принципиально раздваивается, что делает отношение к себе гораздо более сложным; самоуважение, почитание себя, культ себя — другая сторона осуществляемой над собой власти. Нужно стремиться к такому отношению к себе, которое одновременно есть отношение суверенной власти и уважения, господства над собой и целомудрия, окончательной победы себя над собой и опасения сплоховать и оказаться недостойным себя.

В этой обратимой фигуре отношений к себе различим элемент самоограничения, не только гораздо более сурового, но и глубже усвоенного, поскольку оно не продиктовано извне, но связано с непрестанным мысленным

стоянием «себя» перед собой. Однако принцип самоограничения компенсируется в этой этике обращения на себя полномочной легитимизацией действий, предполагаемых социальной функцией субъекта, его политическим статусом или семейными обязанностями, действий, совершаемых в ходе самодистанцирования как основной черты (первейшей, фундаментальной и окончательной) отношения к себе.[52]

Этот текст подводит итог политического аспекта этики себя, во всяком случае той этики, проблематизацию которой Фуко находит в римской философии. Вопрос касается участия в общественной и политической жизни. Утверждаемый приоритет заботы о себе требует не отказа от публичных обязанностей, но, скорее, согласия выполнять их, притом что для этого согласия вырабатывается окончательная форма. То, что получают, соглашаясь занять какую-то политическую должность или возложить на себя какую-то общественную обязанность, — это не определенное социальное положение (identité social). Я временно выполняю какие-то обязанности, чем-то распоряжаюсь, прекрасно зная, что единственно, чем я на самом деле могу и должен распоряжаться, так это самим собой. И если меня отстраняют от распоряжения другими, меня никогда не отстранят от распоряжения самим собой. Такая отрешенность позволяет выполнять какие-то функции, никогда не считая их своим собственным делом, выполнять то, что предписано (что входит в объективные обязанности начальника, гражданина, отца семейства и т. д.), и распределять для себя эти роли и их содержательное наполнение, исходя из конституирующего отношения к себе.[53] В то время как афинский аристократ, соглашаясь главенствовать над другими, отождествлялся со своим

---

52 Папка «Правление собой и другими».

53 См. ту же папку: «В этом контексте практика себя сыграла свою роль: не столько замещая и перенося в частную жизнь и жизнь сознания ставшую с некоторых пор невозможной политическую деятельность, сколько вырабатывая некое «искусство жизни», умение жить, опираясь на то единственное отношение, где ты — господин, отношение к себе. Оно-то и становится основой этоса, предполагающего такой же выбор в политической и гражданской деятельности; оно позволяет определять себя помимо своих функций, ролей и предпочтений и тем самым исполнять адекватно и разумно свои обязанности».

положением, наделяющим его всеми правами и полностью определяющим его, мудрец-стоик принимает должность, пожалованную ему императором, как роль, которую он исполняет как можно лучше, но имея за собой надежное укрытие, каковым является его неотчуждаемое отношение к себе: «*личный статус и публичные обязанности, не будучи оторванными друг от друга, не совпадают полностью*» (та же папка). Забота о себе ограничивает амбиции и не дает субъекту утратить себя в своих занятиях:

> *1. культура себя налагает на деятельного человека правило количественного ограничения (не дать политическим распрям, заботам о доходах, разным обязанностям заполнить свою жизнь настолько, что о себе уже можно и не вспомнить);*
>
> *2. приоритет отношения к себе позволяет также установить независимость субъекта во всех прочих отношениях, ограничивая их непомерную экспансию.*[54]

Этический субъект никогда полностью не совпадает со своей ролью. Несовпадение возможно прежде всего потому, что суверенитет в отношении себя — это единственное, что может и должно его обеспечивать. От него одного зависит и то, насколько реальна власть. Это нечто обратное тому, чем был этос в классической Греции. Здесь нет речи о том, чтобы править собой так, как управляют другими — войском или рабами; напротив, когда я получаю других под свое начало, я могу начальствовать только по образцу первого правления, единственно важного, решающего и эффективного — правления собой. Не надо думать, что в заботе о себе Фуко нашел изящный способ уйти от политики. Напротив, изучая имперский стоицизм, он прежде всего хотел найти способ сочленить этику и политику.[55]

---

[54] Папка «Правление собой и другими».

[55] Однако не следует забывать о том, что в «Использовании удовольствий» (L'Usage des plaisirs. Paris, Gallimard, 1984 (СПб., 2004)) этика и политика применительно к класической Греции сопрягались совсем не так. Тогда речь шла о том, чтобы показать, как — в том, что касается любви к юношам — приостанавливается и ограничивается доминирование, как сила возлагает на себя обязательства и признает за другим его права: этика рассматривалась как некая «складка» политики. Делез в своей книге «Фуко» (Paris. Minuit, 1986 (*Делез Ж.* Фуко. М., 1998)) даже заговорит о некой «складке сил», о появлении (l'émergence) субъекта. Из всего этого надо заключить, что Фуко всегда мыслит этику внутри политики.

Последнее, на чем надо остановиться из приведенной выше цитаты, так это на том, что Фуко говорит о поклонении себе самому. Суровости заботы о себе на самом деле широко подпитываются страхом и трепетом, которые дóлжно испытывать перед самим собой. В папке «Правление собой и другими» имеется вкладка, озаглавленная «Религия», в которой Фуко разбирает встречающееся чаще всего у Марка Аврелия понятие daimôn, относимое к обитающему внутри нас божеству; оно нас ведет, а мы должны почитать, уважать этот кусочек божественного в нас, этого «себя», требующего от нас отчета: «Daimôn, *даже если он божествен по природе, это все равно субъект в субъекте, он — в нас, как кто-то другой, перед кем мы преклоняемся*». Трудно уместить в пару фраз то, что здесь сказано. Отметим лишь, что интересен этот внутренний разлад тем (по крайней мере, в понимании Фуко), что довольно трудно передать в терминах интериоризации взгляда другого как некоего культурного отражения (уроки психоанализа), спонтанно побуждающего нас к его осмыслению. Этическое не возникает как следствие интериоризации взгляда другого. Лучше уж сказать, что daimôn — это что-то вроде мифологического образа самой первой нередуцируемой цезуры — отделения себя от себя. Другой находит место внутри этого отношения, потому что оно — раньше. Это тот Другой, который является проекцией Себя, и если кого-то действительно пробирает дрожь, так, скорее, перед Собой, чем перед этим Другим, который всего лишь эмблема.

Стало быть, когда объясняют, как правит эта «этическая дистанция», как мы ее окрестили, речь ведут, конечно же, о политике. Вообще, заявляет Фуко, «*обычное отношение стоиков к культуре себя никак не превращало ее в альтернативу политической деятельности, скорее в ней видели регулирующее начало последней*» (та же папка). Но в заключение мы хотели бы обсудить другой вопрос: что думал Фуко о том, как тематизация заботы о себе, практик себя и техник существования может повлиять на нынешние баталии?

Ситуация с исследованиями Фуко на исходе семидесятых выглядит так: государство, генеалогию которого для наших современных обществ он обрисовал в 1976—1979 гг., представлено одновременно тотализирующим и индивидуализи-

рующим. Современное государство, совмещающее в себе структуры пастырского правления с собственно государственными структурами, оказывается чем-то таким, что в одно и то же время организует массы населения и идентифицирует гражданина. «Полис» обретается на скрещении этого двойного контроля. Государство-покровитель дано как последнее продолжение этой многовековой двойной логики, касающейся заботы о благосостоянии и росте населения, а также о здоровье и долголетии граждан. Такое двойное назначение государства делает бессмысленной и изначально дезориентированной борьбу с ним. Противопоставлять государству «индивида и его интересы столь же рискованно, как и противопоставлять ему общество и его требования»,[56] потому что и там и здесь речь идет о том, что́ само же государство производит, регулирует и чем управляет. Такое сопротивление, по-видимому, редкость, оно ограничено изобретением микроисторических знаний (microsavoirs historiques), слабых орудий борьбы, предназначенных по большей части для интеллектуальной элиты.

Можно различить вместе с Фуко три формы борьбы: борьбу с господством (политическим); борьбу с эксплуатацией (экономической); борьбу с подчинением (assujetissements) (этическим).[57] Двадцатый век отмечен последней формой, которая характеризуется так: «Главная мишень этой борьбы — не столько тот или иной институт власти, группа, класс или элита, сколько особенная техника, форма власти. Эта форма власти находит осуществление прямо в повседневной жизни, разбивает людей на категории, распределяет по индивидуальным качествам, привязывает к собственной идентичности, навязывает некий закон истины, который им надо обнаружить в себе. Именно эта форма власти делает из них „зависимых" (sujets)».[58]

Пастырская власть здесь должна была получить признание как власть индивидуализирующая.[59] И новые формы борьбы не

---

[56] DE, IV, N 291: «„Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique» (octobre 1979), p. 161.

[57] Le Sujet et le Pouvoir, art. cit., p. 228.

[58] Id., p. 277.

[59] «Эта форма власти нацелена на спасение (в отличие от политической власти). Она жертвенна (в отличие от суверенитета) и является индивидуализирующей (в отличие от судебной власти). Она охватывает все проявления

могут ставить себе задачей освобождение индивида от гнета репрессивного государства, поскольку именно государство и является матрицей индивидуализации: «Вопрос одновременно политический, этический, социальный и философский, встающий сегодня перед нами, это не вопрос о том, как освободить индивида от государства и его институтов, но как нам самим освободиться от государства и связанного с ним типа индивидуализации. Нам нужны новые формы субъективности».[60] Только в восьмидесятых годах Фуко концептуально четко определит то, что следует противопоставить государству и его управленческим и нормирующим, индивидуализирующим и идентифицирующим устремлениям. Речь идет именно о практиках себя, взятых в их связующей функции, столь хорошо описанной применительно к римскому стоицизму. Ибо, по сути дела, индивид и общество, их интересы и права противостоят друг другу, не иначе как дополняя друг друга: это враги-сообщники. Фуко противопоставляет в целом и требованиям общества и правам индивида то, что он называет «манерой жить», «выбором», «стилем жизни», «культурными формами». Пример борьбы за признание гомосексуальности здесь является образцовым, и не надо забывать, что эти последние годы отмечены для Фуко все возрастающей привлекательностью Соединенных Штатов, его наездами в Беркли и обнаружением там новых форм общения. Тексты о «социальном триумфе»[61] или о «дружбе как образе жизни»,[62] посвященные проблеме геев, содержат решающие указания относительно новой политики Фуко. В этих текстах он говорит, что не следует ограничиваться требованием юридического равноправия для гомосексуала. Еще менее речь идет о том, чтобы отстаивать его правоту. Делать гомосексуальность нормой, сражаться за признание истинной идентичности гомосексуального субъекта, довольствоваться требованием равных прав — все

жизни и действует на всем ее протяжении; она связана с производством истины — истины индивида о себе самом» (id., p. 229). Эта власть, начиная с XVIII века, «внезапно распространилась на весь ансамбль социального тела, найдя опору во множестве институтов» (id., p. 232).

60 Ibid.

61 DE, IV, N 313: Le Triomphe social du plaisir sexuel (mai 1982), p. 308—314.

62 DE, IV, N 293: De l'amitié comme mode de vie (avril 1981), p. 163—167.

это ему кажется наилучшим способом оказаться в великой западне институций. Подлинное сопротивление для него в другом: в изобретении новой аскезы, новой этики, нового образа гомосексуальной жизни. Ибо практики себя не являются ни индивидуальными, ни коллективистскими: они выстраивают отношения и перечеркивают их.

6. Подготовка курса к публикации

Составление текста на основе произнесенного слова сталкивается с рядом принципиальных трудностей, к счастью, в случае Фуко, может быть не столь непреодолимых, поскольку, как мы отметили выше, он, скорее, дотошно воспроизводил подготовленный текст, чем импровизировал. Тем не менее часто приходилось выбирать между верностью сказанному и требованием удобочитаемости. Мы стремились к золотой середине, воспроизводя текст как можно более точно, стараясь разгрузить его, убирая повторы и тяжеловесные обороты, затрудняющие понимание фраз. Мы, например, убрали из текста ссылки, касающиеся приводимых отрывков (номера страниц или параграфов), коль скоро они были воспроизведены в примечаниях. Но в тех случаях, когда нарушалось равновесие фразы, мы их оставили. Кстати, когда Фуко совершает незначительную ошибку (номер страницы или письма), мы тут же ее исправляем. Немногочисленные квадратные скобки указывают на то, что фраза была слегка изменена ради лучшего понимания. Мы располагали только одним набором кассет с записями курса (записи Жака Лагранжа), вследствие чего некоторые пропуски не могли быть восстановлены, за исключением тех случаев, когда это можно было сделать по рукописи. И наконец, примечания несут двойную нагрузку: с одной стороны, они указывают, откуда взяты цитаты, устанавливают связи между курсом в Коллеж де Франс и творчеством Фуко в целом — с другими курсами лекций, книгами, текстами, появившимися в «Сказанном и написанном», разъясняют то, что было не более чем намеком, отсылают к дополнительной литературе, которой Фуко мог располагать в это время; с другой стороны — они выполняют, скорее, образовательную функцию, давая историче-

скую справку, приводя биографические данные некоторых малоизвестных персонажей, отсылая в связи с конкретными вопросами к литературе общего характера.

* * *

Я весьма признателен и благодарен Даниэлю Деферу за возможность обогатить и дополнить курс материалами из рабочих папок Фуко; коллегам по университету Париж-XII, занимающимся эллинистической и римской философией, за их компетентную помощь и, в частности, Карлосу Леви; Жану-Франсуа Прадо за уроки по платонизму; Полю Вейну за пристрастное чтение и столь полезные замечания; Сесиль Пьегэ за техническую помощь; и наконец, Полю Менгалю за верную дружескую поддержку.

А. Г. Погоняйло

МИШЕЛЬ ФУКО: ИСТОРИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Жанр переводческих послесловий справедливо был определен как покаянный.[1] Можно усомниться, есть ли в нем вообще смысл, ведь послесловие к переводу все равно не компенсирует недостатков перевода, не помогает оно и «лучше понять» иноязычного автора, если сам текст получился недостаточно вразумительным. Чаще всего — это возможность как-то оправдаться в насилии, поневоле учиняемом над языком, когда, например, в переводах Фуко в русскую речь вводятся всякие там «практики себя», «упражнение себя», не просто «забота о себе» — le souci de soi, но le souci de soi par soi — «забота о себе [осуществляемая] самим собой» — кем же еще?, «действия — акты (!) — истины», «производство истины», «использование удовольствий», «эстетика существований» и многое другое, что, вроде бы, уже и узаконено в том русскоязычном «дискурсе» — еще один, пожалуй, главный подарок из Франции с русским акцентом, которым обволакивается фигура Фуко. Без этой оболочки уже и не обойтись, более того, в чем-то она полезна. Эти незаконнорожденные образования, когда о них спотыкаешься, лишний раз напоминают о том, что смыслы, которые они тщатся передать, родились не здесь, не у нас, во всяком случае, «не по-русски», а потому, для того чтобы их «усвоить», сделать своими, надо поломать, если не язык и зубы, то голову. Существует и опас-

---

[1] *Жиль Делез, Феликс Гваттари.* Что такое философия? / Пер. С. Н. Зенкина. М., СПб., 1998. (Послесловие переводчика. С. 280).

ность: они могут стать привычными, оставаясь по-прежнему плохо понятыми.[2]

То, что неуклюже передаваемые смыслы родились «не здесь», еще ничего не говорит об их глубине и ценности. Просто тут действует презумпция осмысленности: мы верим, что если кто-то долго и серьезно о чем-то рассуждает, то в его рассуждениях есть смысл. И мы пытаемся до него добраться. Есть и другие презумпции. Прежде всего — известность, слава, точнее, признание. Что касается Фуко, то он — автор признанный, какое-то время — модный. Мода — одно из свидетельств признания, а признание — это когда какое-то число людей признательны кому-то за то, что он сумел сказать то, что, как им кажется, они ощущали, но выразить не могли. Значит, Фуко сказал что-то важное. Или, может быть, ему поверили, что он скажет, и повалили на его лекции, где, как ожидалось, должна была «произвестись» истина. Очевидно, в чем-то ожидания эти сбылись, потому что Фуко стал и признанным, и модным автором. На обложке первого тома русского издания его статей и интервью, которое называется «Интеллектуалы и власть», по-

---

[2] К примеру, вполне приемлемое с точки зрения языка и ставшее привычным словосочетание «производство истины» тоже требует пояснений: странно все-таки, хотя писалось об этом немало, что истину, как и разные другие вещи — одежду, кирпичи, компьютеры — можно производить. Кто тогда является специалистом по ее производству, кто освоил и разрабатывает *технику* производства истины? Уж не философы ли? Кажется, нет. Во всяком случае, не только они. Кто следит при этом за соблюдением правил техники безопасности? Кто занимается реализацией продукции? Соблюдает авторские права? Ведь тот, кто что-то производит, тот и обладает авторским правом. У кого права на истину? До сих пор ни один из производителей истины не признавался в этом — в том, что он-то ее и произвел: кто бы тогда признал в созданном им произведении истину? Люди привыкли к «вечным истинам», к истинам, которые хотя бы будут соответствием (adaequatio) того, что в уме, тому, что на самом деле. В наше время, когда производство «истин» поставлено на поток, это словосочетание никого не коробит, но это не значит, что оно не требует объяснения. Словом, трудности связаны здесь не с самой по себе передачей смысла, а с тем, что передаваемые смыслы — не расхожие. Хотя есть и препятствия, чисто лингвистические, например, отсутствие в русском языке аналога le soi, которое является одним из главных слов курса. Но из всего этого следует, что кратким филологическим объяснением здесь не отделаешься, что комментарий требуется более фундаментальный и коснуться он должен общего контекста, в котором такие словосочетания — не вовсе бессмысленны.

мещена фотография Фуко с рупором в руках в окружении серьезных молодых людей — олицетворение власти интеллектуалов, «умников», выступающих от имени ума «как такового». Этот ум, тот, которым держится власть интеллектуалов, — вещь очень интересная. Он — ничей, хотя, конечно, существует только там и тогда — где и когда кто-то что-то понимает. То, что понял Фуко и пытается растолковать своим слушателям в курсе лекций, названном «Герменевтика субъекта», касается «себя». То есть его самого и каждого из нас, когда мы поворачиваемся к «себе», желая быть «самими собой», жить не заемными соображениями, а собственными, своей жизнью, а не чужой. Такое обращение внимания на самого себя кажется нам делом вполне естественным и не ахти каким сложным: посмотри на себя, говорит заботливая мамаша перепачкавшемуся ребенку, на кого ты похож. По сути дела, она говорит ему нечто элементарное: остановись, приди в себя, опомнись. Но при этом элементарный жест обращения на себя оказывается элементарным и в другом смысле — в смысле элемента, или «стихии», в которой учреждается некая онтология, коль скоро здесь «быть» и «мыслить» существуют в изначальном единстве. Не обратившийся на себя, не озаботившийся собой не способен ни быть, ни мыслить; его впечатления и чувства — не *его* впечатления и чувства, а некоторое броуновское движение их неоформившихся зачатков, подчиненное простейшему психическому регулятору — стимул-реакция. Это дикарь. Современное образование далеко не всегда может уберечь от такого дикарства и свойственных ему комплексов. Меж тем с давних пор в разных традициях существовало то, что можно назвать «культурой себя», вот о ней и ведет речь Фуко. Можно возразить: что ж тут нового? Разве тема личности, ответственности и свободы — не одна из главных в истории мысли? В конце концов, о чем как не о субъекте и объекте как основополагающих категориях толкуют философы? Да, толкуют. Но только прежде чем говорить о субъекте и объекте, надо бы спросить, а откуда они взялись? К тому же понятие «субъекта», близкое по своему значению к «личности», к тому, что привычно обозначается личным местоимением первого лица единственного числа — «Я», и противопоставленное «объекту» как чему-то внешнему, — образование относительно недавнее, новоевро-

пейское. Конечно, нам уже никуда не уйти от этого новоевропейского «Я», средоточия *сознания* и духовности (некоторым фундаменталистам оно кажется бездуховным), и все же надо понять, что в традиционной заботе о себе (античной и средневековой) заботились не о нем, а именно о «себе» (почему у Фуко все время soi, а не je), хотя бы потому, что первого еще не было. Забота эта в разных школах и традициях принимала разные формы, как разным было и обращение на себя. В нем могла перевешивать нормативная сторона, доминировать некоторое «правило жизни», но могло выходить на первый план и *искусство* — искусство быть собой, которому главным образом и посвятил Фуко свой курс.

* * *

Широкая известность Фуко — в том числе и у нас[3] — избавляет от необходимости представления его читателю. У читателя, наверняка, представление о нем уже сложилось. Если чего-то в этом представлении не хватает, то нехватка с лихвой возмещается сведениями, приводимыми г-ном Гро в приложении к отредактированному им курсу.[4] Курс этот, как утверждает г-н Гро, занимает особое место в творчестве Фуко. Так оно и есть. Курс многое объясняет: восьмилетний перерыв, разделивший выход в свет первого и второго, а вместе с ними и третьего, томов «Истории сексуальности», опубликованных в

---

[3] Фуко много переводили и квалифицированно о нем писали. По-русски опубликованы: *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997; *Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998; *Фуко М.* Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977; СПб., 1994; *Фуко М.* Порядок дискурса // *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 47—96; *Фуко М.* Theatrum philosophicum // *Делез Ж.* Логика смысла. Екатеринбург, 1998. С. 441—473; *Фуко М.* Воля к знанию. История сексуальности. Т.1 // *Фуко М.* Воля к истине. С. 97—268; *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004; Забота о себе. История сексуальности. Т. 3. Киев; М., 1998; *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 1. Статьи и интервью 1970—1984. М., 2002; *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2. Статьи и интервью 1970—1984. М., 2005; *Фуко М.* Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974—1975 учебном году. СПб., 2004. Переведена также работа М.Бланшо о Фуко: *Бланшо М.* Мишель Фуко, каким я его себе представляю. СПб., 2002.

[4] С. 549—596.

год смерти Фуко, отказ от написания объявленных пяти томов, которые должны были последовать за «Волей к знанию», и радикальную смену — не столько тематики, сколько угла зрения на всегда занимавший Фуко вопрос о власти и знании, а также анализируемого материала. Эта коррекция курса (не читаемого курса, а направления исследований), «обращение перспективы», как выражается Франсуа Эвальд, интересна и сама по себе, и как иллюстрация того, что можно назвать «методом» Фуко, состоявшим, по его словам, в отсутствии метода, или «слепом эмпиризме».[5]

В приведенной в сноске цитате Фуко ведет речь об «отношениях между истиной и властью», о том, что у нас нет «общей теории», для того чтобы эти отношения «воспринять». Мы не ошиблись: нет теории не для того, чтобы эти отношения *объяснить*, а для того, чтобы их *воспринять*. Не зная толком, ни что такое истина, ни что такое власть, мы пытаемся выяснить, как они соотносятся друг с другом, влияют друг на друга и т. д. Метод заключается в том, чтобы говорить о чем-то неизвестном сообразно неопределенному методу.[6] Конечно, это странное определение метода, но что бы за ним ни стояло, мы имеем дело с метаморфозой самой теории как *умозрения*, в свете которой (метаморфозы) только и могут встать на свое «умное место» употребляемые Фуко выражения и термины.[7] И хотя термины

---

[5] «Истину производят. Подобные производства истин нельзя отделить от власти и механизмов власти <...>. Именно эти отношения истины и власти меня и занимают в первую очередь. Вот этот-то слой предметов, эту-то прослойку отношений постичь труднее всего, а поскольку у нас нет общей теории, для того чтобы их воспринять, я, если угодно, являюсь слепым эмпириком ...». *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч.1. Статьи и интервью 1970—1984. М., 2002. С. 286.

[6] «Я веду себя ... неразумно и претенциозно <...>, из-за бреда самонадеянности, почти в гегелевском смысле желая говорить о неизвестном предмете сообразно неопределенному методу». Там же, с. 287.

[7] Какими бы эпатажными ни были заявления Фуко, какой бы радикальной ни была деструкция метафизики в версии Фуко и Делеза («опровержение платонизма» и пр.), какими бы маргиналами от философии они себя не представляли и — добавим — какими бы сомнительными по части вкуса ни казались некоторые пассажи (например, замечание Делеза к статье Фуко о «Логике смысла» и «Различии и повторении»: «Что о нас подумают люди?» — *Делез Ж.* Логика смысла. С. 467), их тексты либо будут *поняты*, т. е. сложатся в *целое* смысла, либо их придется отложить до лучших времен.

эти принадлежат *концепции*, автор которой, безусловно, Фуко, не надо думать, что он авторитетно распоряжается насчет того, каким быть «умозрению», что он — автор теории в смысле складывающихся где-то когда-то познавательных процедур и виновник ее метаморфоз. Изменения эти — как изменения климата: они наступают, происходят, случаются не по нашему желанию, но лишь провоцируются нами, нашей многообразной деятельностью. Слишком многие факторы на них влияют. Поэтому и проблемы, с ними связанные, скорее, экологического свойства, и Фуко, в лучшем случае, отдает себе (и нам) в них отчет. Однако, не зная, в чем состоят эти изменения, не испытав на себе их воздействие, мы плохо поймем, чем же занимается Фуко в курсе, озаглавленном «Герменевтика субъекта», ведь мы, к тому же, живем в немного другой климатической зоне.

Одинокое мужество картезианца

Читатель, пожалуй, не слишком удивится, если я скажу ему, что прочитанный Фуко в 1982 году в Коллеж де Франс курс — в том числе и о Просвещении. И хотя курс посвящен разбору античных авторов, главная мысль Фуко — о современности, и то новое, что он извлекает из, по меньшей мере, хорошо известных античных источников, извлекается им как раз в качестве альтернативы Просвещению и тому направлению развития Запада, которое было задано Просвещением, а еще раньше — христианской аскетикой и средневековой догматикой. И в этом — в этом своем отталкивании от Просвещения и, шире, от так называемого «новоевропейского субъективизма» — он не одинок. Даже, напротив, это топос новейшей философии. Взять хотя бы Хайдеггера. Само название курса — *герменевтика субъекта* — рождает подозрение, а нельзя ли и *метод*, о котором так парадоксально высказывается Фуко, тоже определить — пусть с рядом существенных оговорок — как герменевтический, если под герменевтикой понимать философскую герменевтику второй половины минувшего века, нашедшую свои основания в феноменологии, но не столько в строгой науке Гуссерля, сколько в онтологии Хайдеггера с ее понятием

«заботы» и трактовкой истины как «несокрытости». Разумеется, хайдеггеровская Sorge и та souci de soi, то попечение о себе, история которого интересует Фуко, — «заботы» разные, и все же... Но не будем торопиться с зачислением Фуко в ту или иную «школу», тем более в герменевтическую, потому что это будет натяжкой и ровным счетом ничего не объяснит. Гораздо интереснее обратить внимание на то, что говорил про современную философию сам Фуко, а именно, что вся она *конституирована* (учреждена, задана) вопросом о том, *что такое Просвещение*, вопросом о *сущности* Просвещения. И при этом вспомнить, что, согласно Хайдеггеру, традиционная метафизика «ведома» (и это близко к «конституирована») вопросом о сущности.[8] Что это означает, в общем, известно, но ниже будут даны пояснения. Так вот, с конца XVIII века философия конституирована, полагает Фуко, вопросом не о сущности вообще, а вопросом о сущности Просвещения. Современная философия учреждает себя как попытка понять, чем было Просвещение, и, поняв, чем было для нас Просвещение, можно понять, что такое мы и что такое современная философия.

Он это говорит в статье 1984 года, напомню, это год смерти философа, в статье, озаглавленной «Что такое Просвещение?»,[9] и это заглавие воспроизводит вопрос, на который ровно за два века до того отвечал Кант.[10] Фуко пишет: «...Текст [Канта], может быть, малозначительный. Однако мне кажется, что заодно с ним в историю философии незаметно входит вопрос, на который философия Нового времени не была способна ответить, но от которого ей так и не удалось избавиться. И теперь, вот уже тому два столетия, как она повторяет его в различных формах. Ведь от Гегеля до Хоркхаймера или Хабермаса, включая Ницше или Макса Вебера, почти не встречается философии, которая прямо или косвенно не сталкивалась бы с этим вопросом: что за событие мы называем Aufklärung, по крайней мере, в какой-то части предопределившее то, что мы сегодня

---

[8] *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Время и бытие. Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 363.

[9] *Фуко М.* Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть. Т. 1. Цит. С. 335—359.

[10] *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 25—35.

думаем и делаем? Представим себе, что газета „Berlinische Monatschrift" существовала бы еще в наши дни и что перед своими читателями она поставила бы вопрос: „Что такое современная философия?", и, может статься, мы смогли бы ответить на него: современная философия — это та философия, которая пытается ответить на вопрос, опрометчиво подброшенный ей еще два столетия тому назад, — „Что такое Просвещение?"».[11]

Итак, нам интересно, что нового привнес Фуко в философию, занявшись историей безумия, сексуальности и, наконец, «заботы о себе». Чтобы понять это, надо приблизительно представлять себе, что такое современная философия. Современная философия, — говорит Фуко, — это та философия, которая ищет ответ на подброшенный ей двести лет тому назад вопрос «Что такое Просвещение?». Посмотрим же, как разбирает Фуко ответ Канта на него. Он вспоминает Моисея Мендельсона (отвечавшего на тот же вопрос раньше) и Готхольда Эфраима Лессинга, сочинения которых («Евреи» Лессинга и «Разговоры о бессмертии души» Мендельсона) были, как выражается Фуко, «неким жестом согласия на принятие общей судьбы».[12] Фуко напоминает о том, что Кант определял Просвещение как выход из состояния несовершеннолетия, в котором пребывают по собственной вине, и подчеркивает, что вопрос о сущности

---

[11] *Фуко М.* Указ. соч. С.335—336. О том же речь в опубликованной в тот год, когда читался курс о герменевтике субъекта, статье «The Subject and Power» (in: *Dreyfus H. and Rabinow P.* Michel Foucault: Beyond Sructuralism and Hermeneutics. Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 208—226). М.Фуко: «В конце XVIII в. Кант опубликовал ... очень короткий текст „Was heisst Aufklärung?" Этот текст длительное время считали второстепенным — и считают таковым до сих пор. Но я считаю его одновременно и поразительным и интересным, из-за того, что нашелся философ, который поставил себе в качестве философской задачи анализ не только системы или метафизических основ научного знания, но и недавнего злободневного исторического события. Когда в 1784 г. Кант задает вопрос „Что такое Просвещение?", то он имеет в виду: ... „Что происходит с нами?..." Или — в другой формулировке: „Кто мы?" Кто мы как ... свидетели века Просвещения? Сравнительно с картезианским вопросом: кто я ... единственный в своем роде, но универсальный, а не исторический субъект?... Но вопрос, поставленный Кантом, звучит иначе... Этот аспект философии становится все важнее. Стоит лишь подумать о Гегеле, о Ницше...». *Фуко М.* Субъект и власть // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. М., 2006. Т.3. С. 173—174.

[12] Там же. С.336.

Просвещения стоит у Канта по-особому. Он нацелен на настоящее и стоит как *этический* и *политический* одновременно, касающийся «духовной» и институциональной сторон дела — этого самого «выхода» из несовершеннолетия и становления «взрослым», т. е. способным пользоваться собственным разумом. Кант, говорит Фуко, предлагает Фридриху II некое «соглашение рационального деспотизма со свободным разумом» (отмечая, что это не совсем то, или даже совсем не то, что мы привыкли считать «свободой совести»): публичное и свободное употребление автономного разума будет наилучшим ручательством повиновения при том условии, что политическое начало, которому следует повиноваться, будет сообразно всеобщему разуму.[13] Напомню, что под «публичным» использованием собственного разума Кант понимает выступление человека «в качестве ученого перед всей читающей публикой» (основательно продумав свое мнение по какому-то — любому — вопросу, человек излагает его через СМИ как космополит, гражданин мира), тогда как частное его употребление ограничивается исполнением его функциональных обязанностей (чиновника, священника, военнослужащего, налогоплательщика...). Фуко выдвигает тезис о том, что заметкой о Просвещении Кант подчеркивает своевременность своего философского дела: когда человечество начинает применять собственный разум вместо опоры на авторитет, как раз тогда и становится необходимой Критика, или определение разумом собственных границ, — что́ мы можем знать, что́ нам нужно делать, на что́ позволено надеяться. Таким образом, заключает Фуко, именно к Просвещению следует возводить особым образом поставленный философский вопрос — *вопрос о формировании себя как автономного субъекта*. Кантовский набросок «установки на современность» («нельзя ли представить современность, скорее, как некую установку, нежели как какой-то исторический период?»,[14] — в связи с этой установкой Фуко заводит речь о Бодлере и дендизме) это, считает Фуко, не просто форма отношения к настоящему, это также определенное *отношение, которое следует установить с самим собой*. «Добровольно

---

[13] Там же. С. 342.

[14] Там же. С. 344.

принятая установка на современность связана с неизбежной аскезой».[15] Вот от нее, от этой самой, обнаружившейся в Просвещении установки на современность, и тянет Фуко ниточку к провозглашаемой им «критической онтологии нас самих».[16]

Нас тут пока что интересует не сама эта онтология, а то, что установка на современность предполагает аскезу. Аскеза — это делание себя, и как таковое оно, конечно же, представляет собой одну из форм *попечения о себе*, или *заботы о себе* (souci de soi). Но форма эта — уже новоевропейская! Это, похоже, расходится с тем, что Фуко говорит — в первой же лекции ныне публикуемого по-русски курса — о причинах того, почему в Новое время «попечение о себе» оказалось в тени «самопознания». Он дает условное название этой причине: «картезианский момент». Приведем это место полностью: «как мне кажется, причина того, что предписание заботы о себе было забыто, что стерлась память о месте, которое занимал этот принцип в течение почти тысячи лет в античной культуре, эту причину я бы определил — знаю, это неудачное определение, но примем его как чисто условное, — я назвал бы ее „картезианским моментом". Мне кажется, что „картезианский момент" — повторяю, во множестве кавычек — сыграл двоякую роль. Он прибавил философской значимости принципу gnothi seauton (познай самого себя) и, напротив, отнял ее у epimeleia heautou (заботы о себе)».[17] И Фуко объясняет, как это происходило.

Во-первых, «картезианский момент прибавил философского веса gnothi seauton (познай самого себя). Действительно, и здесь все очень просто, картезиев ход, тот, что вполне ясно вычитывается из его „Размышлений", помещает в начало, в отправную точку философствования, очевидность — очевидность, как она возникает, т. е. как она дается, как она на самом деле дается сознанию, исключая какое-либо сомнение. [Значит, именно] самосознания, формы сознания, во всяком случае, касается картезианское решение. Кроме того, стоило

---

[15] Там же. С. 347.

[16] «...я буду определять философский этос, свойственный критической онтологии нас самих, как историко-практическое испытание пределов, которые мы можем пересечь, и, следовательно, работу нас самих над нами самими (! — *А. П.*) в качестве свободных существ». *Фуко М.* Указ. соч., с. 354.

[17] Лекция от 6 января 1982 г., первый час. С. 26.

очевидности собственного существования субъекта сделаться условием доступа к бытию, как именно это сознание самого себя (теперь уже не в форме очевидности, но как несомненность моего собственного существования в качестве субъекта) превращало „познай самого себя" в главное условие доступности истины. Разумеется, расстояние между сократовским gnothi seauton и декартовским философским демаршем огромно. Но вы хорошо понимаете, почему после Декарта принцип gnothi seauton как отправная точка философствования мог, начиная с XVII века, быть воспринят рядом философских практик и процедур. Однако если по понятным соображениям картезианское решение повысило философский статус gnothi seauton, в то же самое время оно — и ниже я хотел бы на этом остановиться — очень способствовало тому, чтобы умалить роль принципа заботы о себе, умалить роль и вытеснить его из горизонта современной философской мысли».[18]

В лекции от 24 марта Фуко предлагает некую общую схему эволюции западной онтологии от Платона до Декарта: припоминание (анамнесис) — упражнение — метод.[19] Он напоминает о том, какой была процедура «обращения взгляда» у Платона, подробно разобранная в первых лекциях курса, какие изменения претерпело обращение на себя в эллинистический и римский периоды у стоиков и эпикурейцев, когда и сложились основные приемы и формы «техники себя», перенятые затем христианством, главным конкурентом которого в первые века нашей эры было гностическое движение, т. е. какой ни есть, а платонизм, и, наконец, говорит о «методе» как отличительной черте новоевропейской онтологии, начало которой положено Декартом. Получается, что до Нового времени (до Декарта, условно) считалось, что истина открывается субъекту в результате проделанной им работы над собой (а это Фуко и называет «духовностью»[20]), а Декарт де устанавливает, что такая работа

---

18 Там же. С. 26—27.

19 Лекция от 24 марта 1982 г., первый час. С. 499—500.

20 «Постулат духовности гласит, что истина никогда не дается субъекту просто так. Считается, что субъект как таковой не может прийти к истине и не вправе претендовать на это. Считается, что истина не дается субъекту простым актом познания, который обоснован и легитимен уже потому, что совершается так-то и так-то устроенным субъектом. Считается, что нужно,

не нужна, и субъект, как он есть, способен постичь истину. Фуко, следовательно, вроде бы разделяет широко распространенное представление о т.н. «гносеологизме», «субъективизме» (или, что то же самое, «методологизме») Нового времени, и тем самым «бездуховность» Запада получает объяснение, которое могло бы порадовать наших отечественных любомудров-евразийцев. Однако не все так просто. Недаром Фуко, коротко изложив общую схему, поскорей возвращается к конкретному материалу. Хотя он и говорит о несомненном оттеснении принципа духовности, кстати, напрямую связывая это со схоластикой,[21] все же, по его мнению, принцип этот, пусть и задвинутый в тень «чистого познания», оставался действенным, и в XIX веке наблюдается его «второе пришествие», мало того, вернувшись к Канту, мы увидим, что «структуры духовности» никуда не исчезли «ни из философской рефлексии, ни, возможно, даже, из знания». И наконец, в лекции от 3 марта, второй час, прямо говорится о том, что восходящее к греческому meletê латинское meditatio — это не размышление в смысле напряженного думания о чем-то, а упражнение по усвоению мысли, некоторое испытание и опыт самоотождествления,[22] и

чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, чтобы получить право на доступ к истине. Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине. Я думаю, что это самая простая, но и самая основательная формулировка, с помощью которой можно определить духовность. Что влечет за собой такое следствие: если придерживаться этой точки зрения, то не может быть истины без обращения или преобразования субъекта». Лекция от 6 января 1982 г., первый час. С. 28.

[21] К этой теме он возвращается в лекции от 3 февраля, второй час, отвечая на вопрос о Декарте и Аристотеле: «...Богословие — это как раз такой тип рационально устроенного знания, которое позволяет субъекту — в качестве рационального и только рационального субъекта — получить доступ к божественной истине, минуя условие духовности». С. 216.

[22] «Во-первых, meletan — это упражнение по усвоению, освоению мысли. Речь, стало быть, вовсе не о том, чтобы перед лицом какого-либо текста спрашивать себя, что он, собственно, подразумевает. Никоим образом не имеется в виду его истолкование. Напротив, meditatio служит тому, чтобы усвоить [мысль], освоиться с ней столь глубоко, что, с одной стороны, исчезают сомнения в ее истинности, с другой —появляется возможность повторять ее всякий раз, когда возникнет необходимость или представится случай. Надо, стало быть, сделать так, чтобы истина запечатлелась в духе и, когда

когда Декарт пишет свои «Meditationes», он имеет в виду именно этот смысл.[23]

Это очень важное утверждение, ведь речь идет о пресловутом картезианском «методе», об учреждении некой новой онтологии — именно новоевропейской, о рождении новоевропейского субъекта, который взял на себя слишком много: быть всеобщим *субъектом*, т. е. если слово «субъект» понимать по-старому — всеобщим основанием сущего. Как это понимать? Сущее — это то, что есть, существует. Всеобщее основание сущего — это то, на чем держится все, что ни есть. С 1637 года (год публикации «Рассуждения о методе») сущее держится на субъекте. — В каком смысле? — В том и только в том, что *субъект, мыслящий сам себя мыслящим что-то и тем самым убеждающийся в том, что мышление им чего-то (чего угодно) — абсолютная достоверность (не в том смысле, что то, что он мыслит, так и есть, а в том, что мыслимое им несомненно в качестве мыслимого им), оказывается точкой от-*

нужно, вспоминалась бы сразу, чтобы она была, как вы помните, prохheiron — под рукой и, значит, прямо диктовала бы поведение. Усвоение должно привести к тому, чтобы из этой истины возник субъект, мысли которого были бы истинными, а мыслящий истины субъект сделался бы субъектом, поступающим, как надо. Вот на что нацелено упражнение meditatio. Во-вторых, meditatio — и это другая его сторона — должно стать некоторым испытанием, опытом самоотождествления. Я вот что хочу сказать: в ходе meditatio думают не столько о вещах самих по себе, сколько об упражнении в вещах, о которых думают. Конечно, самый известный пример — это размышление о смерти. Размышлять о смерти (meditari, meletan) в том смысле, как это понимали греки и латиняне, вовсе не означает думать о том, что умрешь. Или убеждать себя в том, что ты и в самом деле умрешь. Или связывать с мыслью о смерти какое-то число других мыслей, из нее проистекающих, и т. п. Размышлять о смерти — это мысленно ставить себя в положение человека, который либо скоро умрет, либо умирает, и дни его сочтены. Размышление, стало быть, — это не игры субъекта с собственными мыслями, не манипулирование с предметом или предметами мышления. Это не что-то, связанное с эйдетическим варьированием, как сказал бы феноменолог». С. 385—386.

[23] О praemeditatio malorum и размышлении о смерти: «Тут имеет место совсем другая игра, не субъект играет со своей мыслью или мыслями, но мышление ведет свою игру с субъектом. Получается так, что посредством мысли превращаются в того, кто скоро умрет или умрет непременно. Заметьте себе, кстати, что такая идея размышления—игры не субъекта со своей мыслью, но мысли, ставящей на изменение субъекта (jeu de la pensee sur le sujet), по сути, в точности та же, что и у Декарта в его «Размышлениях», и именно так он и понимает «размышление». С. 386.

счета для удостоверения каких угодно существований. Все существующее «упаковывается» в субъект-объектную парадигму. Удостоверено в своем бытии может быть только то, что предстало или может предстать перед субъектом в качестве объекта. И если в принципе всякий субъект способен помыслить себя мыслящим что-то, то и не надо никакого особенного «попечения» о себе: субъект — такой, какой он есть, без какой-либо «духовной работы» над собой — получает доступ к истине. «Картезианский момент» придает веса принципу «познай самого себя» и умаляет значение «заботы о себе».

Это так и не так. Потому что, с другой стороны, cogito, как подчеркивает Фуко, — это meditatio, упражнение, игра, ставка в которой сделана на изменение субъекта и как раз с прицелом на то, чтобы он не «забылся», не забыл себя в объекте. Когда-то между Фуко и Жаком Деррида возник спор по поводу картезианского субъекта.[24] Так или иначе, но теперь Фуко говорит о том, что картезианское «размышление» модифицирует самого субъекта, он выходит из него не таким, каким вошел, но преображенным, а что же это, как не «забота о себе» в действии? Meditatio — это «опыт самоотождествления», прихождения в себя, пробуждения. Иначе говоря, именно «размышление» и есть упражнение той самой способности пользоваться *собственным*, а не заемным разумом, которой отличаются «совершеннолетние» и о которой писал Кант в работе «Что такое Просвещение».

---

[24] Dits et Écrits, II, N 102, p.257. Сошлюсь на примечания 52 на с. 39 и 5 на с. 398. В свое время Фуко написал: «Тот, кто сомневается, прогоняет безумие» (Histoire de la folie. Paris, Gallimard / «Tel», 1972, p. 57 (*Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 63—65)). Деррида не замедлил оспорить этот тезис (см. раздел «Cogito et Histoire de la folie» в «L'Écriture et la Différence». Paris, Éd. du Seuil, 1967, p. 51—97, который воспроизводит текст лекции, прочитанной 4 марта 1963 г. в Философском колледже (College philosophique)), показав, что картезианское cogito как раз отличается тем, что допускает риск «тотального безумия», поскольку прибегает к гипотезе злого гения (p. 81—82). Известно, что Фуко, задетый за живое этой критикой, спустя несколько лет опубликовал обстоятельный ответ, который благодаря содержащемуся в нем скрупулезному разбору текстов поднял спор специалистов на высоту онтологической тяжбы («Mon corps, ce papier, ce feu»), а также «Ответ Деррида» в: Dits et Écrits, II, N 102, p. 245—267, и N 104, p. 281—296). Так возник так называемый «спор Фуко—Деррида» по поводу «Размышлений» Декарта.

Итак, вопрос о сущности Просвещения упирается в вопрос о новоевропейском (классическом) субъекте — что он такое — и, значит, в вопрос о cogito. Сам же принцип «я мыслю» понимается Фуко двояким образом: с одной стороны, он открывает доступ к истине, как бы минуя условие духовности, с другой — представляет собой особую, новоевропейскую, форму заботы о себе, т. е. именно духовный труд. В «Истории безумия» об этих двух «ликах» cogito сказано так: поскольку бред есть сновидение бодрствующих, их надо вывести из этого квазисна, вернуть к яви подлинной. Именно о таком «абсолютном» пробуждении говорит Декарт в начале своих «Размышлений», парадоксальным образом достигая его в самом сознании того, что спишь. Но медицина (и полиция) обходятся с безумцами догматически: «одинокое мужество картезианца» превращается в «авторитарное вторжение». Это cogito целиком овнешненное, чуждое самому мыслительному процессу».[25]

Так что же такое cogito, это одинокое мужество картезианца, оборачивающееся универсальным основанием объективности (сиречь, истинности, «научности») знания, всеобщность которого (основания) оправдывает авторитарное вторжение в тех случаях, когда субъект недостаточно разумен, чтобы самому приводить себя к этому всеобщему основанию (общему знаменателю) разумности? Попытаться ответить на этот вопрос — значит попробовать разобраться с классическим субъектом, восстановить историю его становления, историю assujettissement, приведения субъектов к субъективности,[26] иначе говоря, попытаться взглянуть «со стороны» на самого классического субъекта, увидеть в нем нечто *неклассическое*. Но таков и самый общий принцип герменевтики: все наши различения диктуются неким контекстом, которому мы принадлежим (этот контекст называется опытом), и, следовательно, если мы хотим очертить границы этого определяющего нас и наши определения контекста, мы должны каким-то образом оказаться вне его, «по ту сторону».[27]

---

[25] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 328—329.

[26] Так говорит об assujettissement (букв. «подчинение») Б. Дубин (*Дубин Б.* Неведомый шедевр и его знаменитый автор. «НЛО» 2001, №49).

[27] Вот почему кажется удачным заглавие сборника переводов работ Фуко «Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности».

Это «переступание» через себя и свои обстоятельства впервые учреждает «меня» (в той мере самодостаточного и равного себе, в какой я способен перешагнуть через себя и тем самым уравняться с собой) и «мои обстоятельства» (которые — и «обстоятельства» и «мои» лишь в той мере, в какой я их взял на себя).[28] Поэтому оно (переступание) — не просто условие опыта, оно и есть опыт, мыслимый в силу этого всегда как незавершенный, как требующий расширения, как нечто большее, чем фактически наличный опыт. Иными словами, вопрос о классическом субъекте — это вопрос о том, как соотносятся в cogito «мышление» и «созерцание», и если «мышление» остается духовной работой, то надо посмотреть, как меняется при этом характер «созерцания».

Мышление и созерцание

Вероятно, Фуко решил обойтись в курсе без лишних цитат, но Кант употреблял понятие meditatio если и не в точности в том же самом смысле, о котором говорит Фуко, то все же в сходном. Возьмем, к примеру, одно из самых известных мест, 25-й параграф «Критики чистого разума»: «В трансцендентальном синтезе многообразного [содержания] представлений вообще, стало быть, в синтетическом первоначальном единстве апперцепции (т. е. в ситуации cogito. — *А. П.*), я не сознаю себя как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что существую. Это *представление* есть *мышление*, а не *созерцание*».[29] Мышление — это meditatio, созерцание — contemplatio.

---

[28] Ортега и Гассет Х. «Тема нашего времени»: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo. (Я — это я и мои обстоятельства, и если я не возьму их на себя, меня не будет).

[29] *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С.208. В отличие от традиционного смысла θεωρία, эйдетическое видение, «созерцание» у Канта означает «восприятие», но эти смысловые сдвиги обусловлены тем, что Кант творит новую метафизику — *метафизику представления* — в отличие от *метафизики сущности* и, соответственно, не просто перетолковывает аристотелевы категории, но строит новую *систему* категорий, исходя из функций суждения. В этом новом контексте ego (трансцендентальное) может и должно *мыслиться* как субстанция, но это не значит, что оно *есть* субстанция.

Тут требуется небольшой экскурс в историю философии. Пусть Фуко прав, и cogito исходно — meletê — meditatio, упражнение в «искусстве себя», упражнение в «опоминании», в прихождении в себя. Приходя в себя этим парадоксальным способом, аскетически от себя отстраняясь, я тем самым получаю одновременно «обстоятельства», которые — «мои» уже только потому, что я их увидел как *свои обстоятельства*, отдал себе в них отчет и мне уже некуда от них деться, не уйти, не убежать, не спрятаться: в этих моих обстоятельствах я должен жить, разбираться с ними. И не закрывать на них глаза, что я, конечно же, постараюсь сделать. Иначе говоря, итогом упражнения оказывается некое *созерцание* (theoría, contemplatio): я воспринимаю что-то. Я воспринимаю что-то (обстоятельства и себя в них) и одновременно воспринимаю себя воспринимающим все это. И разве в этом «опыте себя», каковым предстает в таком случае декартово «Я мыслю», не происходит в принципе то же самое, что мы наблюдаем в разных формах «обращения взгляда» — в платоновской, эллинистической, христианской (описание первых двух составляет основное содержание курса) или, к примеру, в феноменологии Гуссерля? И новоевропейское assujettissement, приведение к субъективности, разве не будет тогда всего лишь одной из форм — именно новоевропейской формой — одного и того же «искусства обращения» (tekhnê periagogês), о котором говорится в «Государстве» Платона (519d)? Чтобы представить себе себя мыслящим (= воспринимающим) что-то, я должен «прийти в себя» тем же самым — парадоксальным — образом, каким приходил в себя платоновский Алкивиад или узник пещеры, обращающийся к познанию природы Сенека и тоже обращающийся, но к себе самому, Марк Аврелий или обращающийся к Богу христианский аскет: т. е. «выйти из себя» (не обязательно этот выход будет тотальным «отказом» от себя, полным самопожертвованием, как в христианстве), с тем чтобы к себе же (по-разному понимаемому) вернуться. Как же иначе можно «посмотреть на себя со стороны», а не посмотрев на себя со стороны, как можно «вести себя» так или иначе? *Мышление* (meditatio) — и есть это «упражнение себя», опыт самоотождествления, дело сугубо практическое, поступок. Результатом же обращения оказывается некое эйдетическое ви́дение, усмотрение сущностей, то,

что всегда и называлось «*созерцанием*», или «теорией» (theoría, contemplatio). Разве что у Канта усматриваются уже не «сущности», а именно явления, феномены, и «созерцание» совпадает с «чувственным восприятием». А это значит, что сдвиг произошел в самом понимании «теории», что слово «теория» поменяло свое значение, обрело новый — именно новоевропейский — смысл.

Созерцая что-либо (сущности, предмет), я себя забываю. Но забывший о себе я — это я, утративший остроту восприятия. Я же забыл о том, что воспринимаю именно я, такой, какой я есть, обусловленный тем-то и тем-то, и еще неизвестно чем, что надо, конечно, иметь в виду при восприятии. О себе самом я — как о том писал А. Кожев[30] — вспоминаю, ощущая себя субъектом какого-нибудь желания, но чтобы осознать себя таковым, я опять же должен дистанцироваться от самого себя, от своего желания. Meletê и theoría, meditatio и contemplatio, упражнение и созерцание идут рука об руку, вместе составляют одно событие — *обращение взгляда*, и это — то самое событие, которое превращает *логический круг* (системный парадокс: части узнаются по целому, целое — по своим «системным» частям) в *круг герменевтический*, каковой есть наша естественная среда обитания, коль скоро мы иногда что-то понимаем. Таким образом, исходно «теория» — это прозрение. Иначе говоря — понимание. Узрение сути дела, когда все становится на свои места. В этом смысле понимание всегда целостно: понимается все сразу, а не по частям. От отдельных частей к целому не придешь. А понимание бывает, оно случается с нами; тогда бываем и мы. И если понимание таково, то разум действительно автономен. Он — сам себе закон. Потому что нет такого «места» вне понимания, заняв которое, можно было бы сказать, правильно мы поняли или нет. Критерием правильности понимания служит сам *факт* понимания. Понимание фактично. То есть оно случается, происходит. И тогда разум — это не что-то противопоставленное неразумию, неразумности, иррациональности, бреду и хаосу. Противопостав-

---

30 *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб., 2003. С. 9—18.

ленное — значит поставленное с ним — иррациональным — на одну доску, но на противоположных концах. Если доску положить поперек бревна, получатся качели: западное человечество качается на этих качелях, проживая эпохи, когда попеременно перевешивает то рацио, то иррациональное — классицизм и барокко, Просвещение и романтизм, и т. п. Но такое представление о разуме выхолащивает как разум, так и безумие — солнечное безумие мира. Сущее чревато счетом (λογος, ratio), это значит, что разум заряжен безумием, сущностно сопряжен с внеразумным, обретающим вид (эйдос, форму) в событии понимания. И это, конечно, не та «теория», к которой привыкли мы и которую имеем в виду, когда говорим «научная теория», «теория эволюции» и т. д. Потому что, говоря «теория», мы имеем в виду не традиционное «созерцание», а именно сконструированную теорию, некое теоретическое построение, требующее экспериментального подтверждения. Новоевропейская научная теория — это *гипотетическая мыслительная конструкция, требующая экспериментальной верификации*.

Формы (?) обращения

Итак, по-видимому, речь может идти о разных исторических формах (?) обращения. Фуко, вроде бы, говорит о трех основных: платонической, эллинистической, христианской и подразумевает четвертую — новоевропейскую. При этом эллинистическая форма выставляется им как некая альтернатива новоевропейскому «обращению», фиксированному под кодовым названием cogito. Сначала посмотрим, что представляют собой две первые (о христианской «заботе о себе» говорилось в другом курсе[31]), и тогда можно будет вернуться к Декарту и Канту и попытаться спросить, чем же, все-таки, было Просвещение и почему заданное им направление развития привело к такой ситуации, когда понадобилась какая-то альтернатива Просвещению. Но по ходу дела придется объяснить вопросительную интонацию и некоторое смущение, возникающее при

---

[31] Курс 1980 года: «Правление живых».

разговоре о «формах» обращения. Чем объясняется некоторая неуверенность в том, что возможно их множественное число?

Читатель помнит, как описывает Фуко «обращение» по Платону. Анализом «Алкивиада» он занимается долго и тщательно. Фуко отдает предпочтение именно этому диалогу, хотя и в нем, и в 7-й книге «Государства» речь в принципе об одном и том же обращении. И цель — одна и та же: научить управлять. Оба текста опираются на зрительные образы и в обоих они используются для того, чтобы раскрыть исходный парадокс: *надо увидеть само зрение*. В «Алкивиаде» говорится, что это похоже на то, как если бы глазу сказали «увидь сам себя»; в «Государстве» рассказывается миф о пещере и потом его смысл объясняется «на пальцах».

«Познать самого себя» означает познать «са́мое само́ (αυτό το αυτό)» (Alc. 129b1). В русском переводе Платона в примечании к этому месту сказано, что здесь следует подразумевать общее понятие «идеи», или «эйдоса», человека, и что, только познав эту идею как родовое, общее понятие человека, можно познать каждого конкретного индивида. Сравнение с Гиппием бо́льшим призвано подтвердить такое объяснение.[32] Не исключено, однако, что в auto to auto как раз *не следует* видеть общее (родовое) понятие. Странно было бы думать, что «са́мое само́» Алкивиада, к познанию которого его призывает Сократ, это «общее понятие человека». Еще не написаны «Категории» Аристотеля, еще Порфирий не нарисовал свое «древо», а персонажи диалога уже самозабвенно лазают по нему, упражняясь в нахождении ближайшего рода и видового отличия. Да и развивается диалог совсем не так: Сократ объясняет, что искомое «са́мое само́» — это не то, чем пользуются, а то, что *позволяет* чем-то пользоваться, в широком смысле — управлять (собой, а значит, и другими). Да, конечно, в некотором смысле Сократ хочет «привести» Алкивиада «к общему знаменателю» человечности. Но это приведение себя (его) к «тому же самому» во всех людях, как и вообще платоновская «теория идей», — операция гораздо более тонкая и сложная, чем любые «операции с понятиями». И если уж вести речь о понятии, то лучше понять понятие по Гегелю, когда он говорит Begriff, «понятие», а не

---

32 *Платон*. Соч. В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 733, прим. 52.

nur Begriff, «только понятие», т. е. когда он имеет в виду схоластическое «формальное понятие сущего», conceptus formalis entis, или просто conceptio, схватывание в понятии.[33] В этом — платоновском и гегелевском — смысле понятие (идея) — это то, *с чем никак нельзя оперировать*. Во-первых, идея — это *устой* вещи, в нем вещь *стоит* как себетождественная (хотя себетождественной она никогда не бывает, потому что непрестанно «течет»), а во-вторых, не мы ее схватываем в понятии, а она сама «схватывается» (как схватывается раствор у строителей) в понятии и потому предстает перед нами этой вот определенной вещью, противопоставленной другим — в пределе — всем другим вещам. Это мир в целом «выпадающий»[34] таким или иным, и с этим мы ничего не можем поделать. С вещью можно что-то делать, с понятием — ничего. *Понятие как «схватывание вещи в понятии», строго говоря, не нашего ума дело*. Можно либо понимать (разбираться с тем, как схватилась вещь в понятии), либо не понимать. Но что-то мы понимаем всегда, даже когда нам кажется, что мы уже ничего не понимаем. Собственно говоря, только тут, в ситуации кажущегося «ничегонепонимания», мы и можем начать что-то понимать, если не откажемся от попыток понять.

Надо, говорит Платон, увидеть само зрение. Это примерно то же, что понять понимание. Но мы же видим и понимаем вещи, а не зрение и понимание. Одни вещи мы видим (понимаем) лучше, другие — хуже, третьи вообще не видим и не понимаем. Ничего, говорим мы себе, со временем, надо будет, разберемся. Наверное, так думал и Алкивиад. Войду в совет, а там видно будет. Но Сократ учит другому. Он учит тому, что понять надо сейчас, и что «понять» — это понять *все сразу*, сразу овладеть искусством правления. Не постепенно копить знания — ты уже безнадежно отстал от соперников, — а сейчас понять, сра-

---

33 *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 107—108.

34 «Выпадение» здесь понимается согласно первой фразе «Логико-философского трактата» Витгенштейна («Die Welt ist alles, was der Fall ist» — «Мир есть все, что имеет место»; перевод В.Руднева: «Мир — это все, чему случается быть». См.: *Витгенштейн Л.* Избранные работы. М., 2005. С.18) в интерпретации В.В.Бибихина («Смена аспекта». М., 2005). Здесь и далее я опираюсь на этот труд покойного Владимира Вениаминовича, откуда, кстати, беру и выражение «гигиена ума».

зу узнать все, оставаясь при своих наличных ограниченных познаниях, и тем опередить не только более образованных, но также более богатых и знатных. Это нетрудно сделать. Надо понять простую вещь, а именно, что понимание *просто*. Своей простотой оно не отличается от ви́дения и, вообще, восприятия. Видится, понимается и воспринимается всегда все и сразу. Все целиком и все сразу. Весь мир. В этом плане чувственное восприятие столь же совершенно, как разумение. Я всегда вижу, воспринимаю, понимаю все. В том числе и то, чего не вижу (не понимаю). Вижу, воспринимаю, понимаю, что вещи сложились (схватились в понятии) именно так, а не иначе. Я поэтому могу с ними разбираться дальше, иметь с ними дело. Мое восприятие никогда не происходит путем постепенного накопления. Аристотель скажет: «Вижу и уже увидел»,[35] — «вижу» вещь, вот я ее рассматриваю, еще не рассмотрел как следует, и когда еще рассмотрю (никогда «до конца»), но я ее уже *увидел*, т. е. увидел *целиком*. А если не увидел, то и не вижу, и рассматривать нечего. Совершенство восприятия — это его завершенность в каждой точке «процесса» восприятия. Оно продолжается как всегда уже завершенное. И любой фрагмент воспринятого — постольку фрагмент, поскольку за ним угадываются очертания целого. Это главный и, по существу, единственный смысл платоновской «теории идей». «Видеть в свете идеи» — это не значит сначала увидеть идею (сущность, понятие, человека вообще), и потом в свете этой идеи — ее тень, саму вещь, как советует мне примечание. Тень общей идеи и в самом деле накроет вещь, заслонит ее, сделает призраком. Видеть в свете идеи — это значит, что всякая видимая нами вещь видится нами как часть мира, которому свойственно быть целым, и коль скоро мы сами — в мире и естественным образом повязаны со всем сущим, то «познать себя» значит познать все. Или иначе: понимаем (узнаём) мы всегда то, что *и так каким-то образом* знаем. Узнать, стало быть, что-то — это значит *обернуться на себя*, «вспомнить», какие мы есть, какими

---

35 Речь о знаменитом фрагменте Metaph. IX 6, 1048 b 18—35, где говорится о «совершенных действиях» (энергиях) в отличие от «действий-движений». Я опираюсь на перевод А.Г.Чернякова и на его разъяснения (*Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001. С. 62—64 и сл.).

нам выпало быть. «Оборачивание на себя» — не психология, и не логика в смысле работы с понятиями, а логика в смысле *онтология*, потому что в этой оглядке мы впервые обретаем себя, т. е. некую точку опоры, которая парадоксальным образом есть *точка безразличия*, в которой «все едино» и «все равно», потому что ничего еще не «решилось», и вместе с ней, с этой точкой, мы обретаем мир. Оказывается, что, воспринимая что-то, — «это вот» сущее, отличное от другого, давая ему имя «стул», «стол», мы незаметным для себя образом уже согласились с тем, что оно — такое, а таким оно может быть только в целом мире. Осталось отдать себе в этом отчет, с которым мы всегда чуть-чуть запаздываем. И лишь отдав себе отчет в том, что мир выпал таким, а не другим, лишь пройдя через точку безразличия, как бы согласившись на то, что мир — вот такой, хотя мог выпасть каким угодно (это и называется «взять на себя свои обстоятельства»), мы находим в ней — в точке безразличия — точку опоры: отныне нам есть на что опереться, мы *можем вести* себя. А значит, и других.[36]

Самого «са́мого само́», тождества, или, как предпочитает В. В. Бибихин, *тожества* (оно же не-тожество, стало быть, Различие), чувственное восприятие нам не показывает, хотя без него никакое восприятие невозможно и невозможен сам мир, который — всегда целый, хотя бы и рушащийся, хотя бы и бесконечный. Мир, в котором всего «видимо-невидимо». Оно — тождество — вообще непоказуемо, о нем знает только философия — *наука сбережения пределов*, эсхатология. Но иногда можно почувствовать, что оно — это фундаментальное тожество — где-то тут, близко, и даже — в одном-единст-

---

[36] В отличие от герменевтического контекста, всегда чреватого расширением, точка безразличия — предел окончательный, последнее — *логико-этическое* — основание целостности мира. Почитаем В.В.Бибихина: «... Die Welt ist alles, was der Fall ist. Это пред-ложение (задание, диктовка) мира. Отсутствующее пространство мира вводится уверенным, как в ясном сне с открытыми глазами, требованием определиться на да—нет. Отчетливый мир — праздник, упразднение грязи «реальности» (все течет, все изменяется), которая заставляет человека снова и снова пускаться в египетский труд отыскания невозможной точки. Здесь точка вводится до отыскания, дарится раньше вещей. По отношению к просвету мира все оказывается вторичным; он сцена, на которой развернется игра. До точки не дойдешь, если не введешь ее сам, взяв на себя ответ за нее». («Витгенштейн: Смена аспекта», с. 121).

венном случае — увидеть. По Платону, это тот случай, когда глаз видит сам себя, причем он смотрит в лучшую свою часть — ту, где сосредоточено зрение, в зрачок. Возможно, чтобы лучше понять это, надо припомнить античную метафизику света, непосредственно оказывающуюся и физикой. Так или иначе, но *увидеть зрение* вполне можем и мы, люди, не знакомые с античной метафизикой света, что случается с нами довольно часто, а именно тогда, когда мы видим, что кто-то на нас смотрит или мы сами смотрим на себя. *Я вижу зрение* — и это уже не метафора! Я вижу, что (как) другой смотрит на меня. Я вижу само зрение (невидимое в принципе), или, в конце концов, душу (глаза — зеркало души). А видя зрение, я *вижу* и свое абсолютное совпадение (тожество) с любым существом, смотрящим на меня, хотя бы только в этой нашей способности смотреть и видеть, быть точкой зрения... Во всем остальном мы — разные...

Вот это «са́мое само́» и надо опознать в себе Алкивиаду. Платон говорит, что обращенная на себя душа видит лучшую свою часть — ту, что причащает ее идее блага, которая, как известно, выше альтернативы бытия-небытия.

В «Государстве» об *«искусстве обращения»* тоже говорится как об «умении видеть благо и совершать к нему восхождение» (519d). «Так какое же познание, Главкон, могло бы увлечь душу от становления к бытию (521d)?» — «...То, что каждый человек должен узнать прежде всего. — Что же? — Да, пустяк: надо различать, что такое один, два и три. В общем, я называю это числом и счетом (aritmon te kai logismon)» (522c 5,6). Эта фундаментальная — в отличие от счета на рынке — арифметика объясняется на пальцах. «Кое-что, — говорит Сократ, — в наших восприятиях не побуждает наше мышление к дальнейшему исследованию, потому что достаточно определяется самим ощущением; но кое-что решительно требует такого исследования, потому что ощущение не дает ничего надежного». Понятно, отвечает Главкон, ты говоришь о вещах, видных издалека, как бы в дымке. — Не очень-то ты схватил мою мысль, возражает Сократ. «Не побуждает к исследованию то, что не вызывает одновременно противоположного ощущения, а то, что вызывает такое ощущение, я считаю побуждающим к исследованию, поскольку ощущение обнаруживает

одно нисколько не больше, чем другое, ему противоположное все равно, относится ли это к предметам, находящимся вблизи или к далеким» (523b, c). Вот, к примеру, три пальца — мизинец, безымянный и средний. Считай, что мы видим их вблизи. Каждый из них одинаково палец, независимо от того где расположен и какой он. При этом большинство людей не видят (им «зрение не показывает»), что «палец есть одновременно нечто противоположное пальцу». Но ведь, вообще-то, не безразлично, какой палец посередине, какой с краю, толстый он или тонкий, мягкий или жесткий. И с каждым ощущением так: «Ощущение, назначенное определять жесткость, вынуждено приняться за определение мягкости и потому извещает душу, что одна и та же вещь ощущается им и как жесткая и как мягкая» (524). Так вот, если в чем-то одном постоянно обнаруживается какая-то противоположность, и оно оказывается одним и многим одновременно, душа недоумевает и спрашивает себя: «Что же это такое — единица сама по себе» (что же такое, собственно, палец)? И это, говорит Главкон, наблюдается в том случае, «когда мы созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество» (525 a5).

Созерцание природы чисел, помогая увидеть «единое как бесконечное множество» (выводя в точку безразличия), облегчает душе ее обращение «от становления к истинному бытию». Ведь недопустимо подменять числа «видимыми и осязаемыми телами» 525d, и только сознание недопустимости подмены позволит, так сказать, «умножить единое», повести речь о многих единицах, из которых «всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей», т. е. позволит *считать*, в том числе и ради купли-продажи. Но в «фундаментальной арифметике», в логосе-счете сущего как такового,[37] числа «допустимо лишь мыслить, а иначе с ними никак нельзя обращаться» (526a).

Получается, что, назвав палец мизинцем, безымянным или средним, мы, сами того не заметив, сделали что-то невероятное — умственно отделили «этот палец» от всех остальных

---

[37] Не случайно «думать», «считать», «полагать» и по-русски образуют синонимичный ряд.

пальцев вообще и от всего того, что пальцем не является, и утвердили его бытие на фоне возможного небытия. Поместили наш палец на его — уникальное — место в целом мира, тем самым отождествив палец с пальцем, а мир — с миром. Мы провели эту операцию внутри целого мира, которого никогда целиком не видели и не увидим, потому что только тут, благодаря этой операции он и стал миром, и целым. Это произошло само собой, но как бы «через» нас, в нашем *апофантическом* — выявляющем — логосе, приводящем вещи *к общему знаменателю ума* (принципу тождества), каковой (ум) действительно оказывается метафизической (значит, последней, непереходимой) границей всего физического. Впрочем, это уже Аристотель, о котором Фуко говорит как о грандиозном исключении, — не такое уж он исключение, коль скоро вся античная и средневековая мысль разделяет эту идею *фундаментального счета, или логоса сущего.*

Так как же тогда быть с разными (историческими?) формами обращения, когда у обращения, по сути дела, всегда одна «форма» — универсальная форма события (сбывания чего угодно), опознанная платониками как *вселенский ритм: пребывание—исход—возвращение* (moné, proodes, epistrophê)? Откуда мы узнаем о них, этих формах, откуда они берутся? — Оттуда же, откуда берутся «эпохи», — из самого обращения. Если мы кого-то из философов прошлого и впрямь понимаем, то мы понимаем *то самое* (са́мое само́), что когда-то понял он, и понимаем *вместе* с ним, но только так, как *мы* это можем понять, и можем понять постольку и в том, поскольку и в чем это *нас* задевает. Поэтому понимание Платона соединит нас с ним, одновременно отделив от него, проложив между нами временну́ю дистанцию, отнеся к разным эпохам. Итак, разные формы обращения.

В *платоническом* обращении взгляда Фуко выделяет три момента. Отвернуться от внешнего (иллюзорного); повернуться к себе; «вспомнить» истину. Здесь есть представление о противоположности того и этого миров. Во-вторых, здесь присутствует тема освобождения, высвобождения души из-под власти тела, тела-тюрьмы, тела-могилы. И, наконец, в-третьих, в этой платоновской epistrophê на первое место выходит, все-таки, познание. Знание себя — это знание истины.

Знание истины — это освобождение. И все это сходится в *припоминании* как основополагающей форме познания.

Напротив, для *эллинистического* обращения взгляда характерно то, что оно происходит «на оси имманентности», т. е. здесь нет противоположности того и этого света: от здешних вещей не отворачиваются как от иллюзии, но в них различают то, что зависит от меня, и то, что от меня не зависит. Кроме того, речь не идет об освобождении от себя, но, скорее, о выработке цельного адекватного отношения к себе самому: *я тогда «сам», когда не завишу от того, что он меня не зависит.* И, наконец, хотя познание здесь играет важную роль, роль эта не решающая.[38] Поэтому здесь на первом месте — «упражнение». Искусство себя.

Христианская же metanoia (покаяние) отличается и от платоновской επιστροφή, и от эллинистической формы обращения взгляда тем, что предполагает внезапную перемену, будучи неким драматическим событием, то ли подготовленным, то ли нет предшествующими обстоятельствами. Кроме того, она знаменует переход из одного плана существования в другой: от смерти к жизни, от грешной жизни к спасению. И, в-третьих, в самом субъекте происходит радикальный разрыв с собой прежним, я должен отказаться от себя (пожертвовать собой), чтобы возродиться другим.

Проделанная Фуко работа позволяет поставить вопрос о том, чем отличается от перечисленных форм обращения взгляда такая его разновидность, как, собственно, картезианское cogito, или *новоевропейское* «обращение», если по-прежнему употреблять это слово. В отличие от христианского обращения оно совершается внутри мира. И если тут и есть какой-то прорыв, то это, во всяком случае, не эсхатологическая драма, не переход на некий иной уровень бытия, не обращение грешника к Богу, тут нет жертвенной — пусть символической — смерти и воскрешения и, значит, тотального разрыва с «собой прежним». Нет и освобождения души от телесной оболочки. Это делает его похожим на эллинистическое обращение. Однако, как и в платоническом обращении, в обращении «картезианском» на первое место выходит познание. Тем не менее знание это —

---

[38] Лекция от 10 февраля, первый час.

не платоновское припоминание, когда обратившаяся на себя душа постигает божественную сущность и просвещенная взирает на мир. И оно — не эллинистическое «движение», приводящее на вершину мироздания, глядя с которой «сверху вниз» человек постигает собственную малость, одновременно обретая достоинство самости: независимой от всего того, что от нее не зависит (в этой — совсем не тихой — заводи растет паскалевский «мыслящий тростник»). Картезианское (кантовское) упражнение в самоотождествлении — это упражнение в смотрении на самого себя как я есть *со стороны; не со стороны истины, а просто со стороны.* И *осознание* этой ситуации смотрения со стороны рождает *истину взгляда.* На вершину мира я забраться не могу и, соответственно, всего мира не вижу. Мне ничего не известно относительно обитающей внутри меня истины: т. е. я не достигаю через созерцание душой самой себя как образа Божьего самого Прообраза (августинианская линия в схоластике). Я не жертвую собой, но все-таки переступаю через себя, оставляю себя, воспринимающего то-то и так-то, позади, — трансцендирую. Куда? В ту точку, которую можно было бы назвать «точкой здравомыслия», потому что способность отступить в нее — это и есть то, что отличает животных *разумных* от животных чувствующих, *воспринимающих*, соответственно по Декарту, рефлексивное знание от «мыслей младенцев». Из этой точки *я воспринимаю самого себя воспринимающим что-то*, cogito me cogitare.

Тут надо кое-что уточнить. Фуко подчеркивает условность привязки «картезианского момента» к метафизике Декарта. Действительно, в метафизике Декарта есть много такого, что возвращает ее к традиционной метафизике, к схоластике. Открыв с помощью своего изначального упражнения-meditatio, позволяющего перевести взгляд с воспринимаемого чего-то на самого себя, воспринимающего это что-то, неоспоримую достоверность своего собственного sum, я есмь, а равно неоспоримую достоверность воспринятого, взятого как воспринятое (cogitatum qua cogitatum), Декарт занялся построением какой-то странной метафизики, представляющей собой чудовищный гибрид традиционных воззрений с открытым им способом философствования. Случилось это потому, что Декарт стал описывать *ситуацию* cogito в традиционных «вещ-

ных» терминах, противопоставив мыслящую, непротяженную *субстанцию субстанции* протяженной. *Событие* стало *вещью*. Метафизика по-прежнему осталась онто-тео-логикой, т. е. переводом онто-логического в разряд онтического. Естественно, что Декарту понадобилось длинное и довольно мудреное онтологическое доказательство бытия божьего, чтобы доказать, что существование вещи протяженной столь же неоспоримо, как и существование вещи мыслящей. В чем не было нужды. И на это указал Кант.

Он указал на то, что в этой ситуации, в cogito, в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя как я являюсь себе (т. е. «я» здесь — не феномен, или не только феномен, как при обычном восприятии себя), или как я существую сам по себе (т. е. в качестве я-субстанции, именно декартовой непротяженной — мыслящей — *вещи*), а *сознаю только, что существую*. Здесь я себя редуцировал к тому, что я есть по сути — *точка зрения на мир и себя в нем*, трансцендентальное единство апперцепции. Трансцендентальное единство — значит никакая другая, внешняя этой, точка зрения невозможна. Трансцендентальная точка, значит, не трансцендентная, не потусторонняя миру. Это, так сказать, внутримирная неотмирность. И это, поначалу, во всяком случае, никакая не θεωρία, не созерцание: «мышление, а не созерцание», почему я и не сознаю в нем ровным счетом ничего, кроме того, что существую. И поскольку речь идет именно о реальном событии трансцендирования, перешагивания через себя, об упражнении, а не эйдетическом ви́дении, об усилии отстраниться от себя, воспринимающего что-то и так-то, переживающего то-то и то-то, то «простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня».[39] «Это представление, — говорит Кант, — есть мышление, а не созерцание». Но это все-таки *представление* (Vorstellung), хотя и не представление в голове, не идея, не образ, а *представление себе себя* представляющим себе что-то. Значит, кое-что здесь все-таки видят, что-то усматривают. Что же? — Не сущности, не субстанции, не порядок сущностей или традиционный логос определения, а само *событие сбывания представлений*, и пы-

---

[39] *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С.287.

таются идентифицировать его *форму — форму представления*, т. е. описать *всеобщие условия видения*, вечный и неизменный *алгоритм представления*. Традиционная («докартезианская», хотя, как выясняется, и картезианская в конечном счете тоже) метафизика выводила на свет *форму*, или порядок *определения*, считая, что такова сущность мироздания. Мир, увиденный в такой *обратной перспективе*, оказывался вечной и неизменной иерархией уровней бытия, так называемых «метафизических мест». Кантовская же философия раскрывает всеобщую *форму представления* благодаря тому, что *предметом* рассмотрения оказывается *само событие представления* (представление мне всяческих представлений). Здесь мир — это *прямая перспектива*, круг, очерченный горизонтом. Это не мир сущностей, но мир феноменов. Тем не менее перед нами полновесное обращение взгляда, отличное от трех упомянутых выше форм обращения, — не анамнесис, не эпистрофе, не метанойа, а когито — новоевропейская версия «заботы о себе». Но что же происходит при этом с «теорией»?

Об этом уже говорилось. Прежде всего, повторим: то «вечное и неизменное», что усматривается благодаря картезианскому обращению, — это в данном случае всего лишь *форма* вечно иного сбывания представлений. Соответственно, само представление — это всегда «наполнение» этой формы неким чувственным содержанием, почему Кант и говорит о представлении как синтезе, соединении чувственности и рассудка. При этом объективным, или общезначимым, представление делает одна лишь *форма* представления. Философия по-прежнему значима в той мере, в какой обнаруживает вечное и неизменное, однако обнаруживаемое ею вечное и неизменное представляет собой лишь форму события, его алгоритм; действительно, вневременную — всегда воспроизводимую — форму всегда неповторимого события. Критика чистого разума — какую бы онтологию с ней не связывали — выявляет универсальную форму *явления вообще*, *форму представления нам всяческих представлений*. О «я» трансцендентальном, как и об объектах, или феноменах, среди которых и «я» эмпирическое, речь идет не как о каких-то сущностях (субстанциях)[40], но как о

[40] Напомню, что категория субстанции оказалась у Канта в рубрике «отношение» и что соответствующая ей «схема» — «постоянство реального (вещного) во времени».Трансцендентальное ego следует *мыслить* как суб-

функциях самого события — сбывания представлений. На смену логике Сущности, или Субстанции, пришла логика Представления. Объективность (общезначимость) представлений обеспечивается универсальностью *формы* Представления. Поэтому возможна объективная (=общезначимая) наука о мире: вопреки Юму, мы и в самом деле вправе говорить, например, что тела тяжелые, а не только лишь, что мне тяжело нести этот чемодан.[41] При этом Кант замечает, что не обязательно ученому знать об основаниях объективности науки, достаточно верить в нее. И это свидетельство того, что философская и научная «теории» разошлись, что наука развивается автономно. И коль скоро научная объективность имеет своим условием время (схемы категорий), она требует периодического удостоверения (не объективность науки вообще, удостоверенная «Критикой чистого разума», а тех или иных положений науки или научных истин). А это значит, что и само научное знание должно стать бесконечным движением вперед, прогрессом. Теория становится проектом, гипотезой, требующей практической проверки. Соответственно, «практика» тоже двоится. С одной стороны, это практический разум, этика; с другой — практическая проверка теории. Такова, в самых общих чертах, субъект-объектная парадигма, та самая, которой мы, по-видимому, все еще принадлежим как «дети Просвещения», которая в нас все еще действует, в том числе, и, пожалуй, прежде всего, «на уровне обыденного сознания», но начинает давать очевидные сбои.

Удостоверение личности

Итак, если «я» — трансцендентальное я — не декартова «мыслящая вещь», не субстанция, а *всего лишь* функция представления, понимаемого как сбывание представлений,

---

станцию, но из того, что мы его мыслим как субстанцию, не следует, что оно *существует* в качестве субстанции. Вывод о существовании такой субстанции мог бы быть сделан, если бы она стала для нас феноменом, но как раз это исключено по определению. Как вещь-в-себе ego «являет» себя в поступке.

41 *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1964. Т 3. С. 198—199.

т. е. «пустое» бескачественное «место», метафизическая (хотя и не в лейбницевском понимании) точка, то самое «никакое я», каковым оказываемся все мы, когда «опоминаемся», «приходим в себя», благодаря тому, что отрываемся от себя самих каких-то и отступаем в эту самую точку здравомыслия, откуда видим себя и свои, как говорил Ортега и Гассет, «обстоятельства» (circun-stancias), то рушится множество философских мифов, накрученных вокруг пресловутой «субъект-объектной парадигмы», а также новоевропейского субъекта и его «субъективизма». Мы не будем разбирать эти мифы, а посмотрим, что остается после их обрушения.

Фундаментальным для классической эпистемы остается *принцип механицизма*. (Уточню: не сам взгляд на мир как на машину, многократно раскритикованный, опровергнутый и отвергнутый, а *условия возможности* такого взгляда на мир и соответственно возможности его принятия или непринятия[42]). Декарт действительно был первым, кто попытался обосновать возможность такого взгляда метафизически, скорректировав традиционное понимание истины как *соответствия* представлений (восприятий) вещам: если я чувствую тепло вблизи от огня, то из этого не следует, что жар — сущность последнего, ощущение жара *не похоже* на сущность огня.[43] В огне жара нет. Жар — в душе, в огне — движущиеся частички материи, субстанции протяженной. С Декартом много спорили и современники, и потомки, и «рационалисты», и «сенсуалисты», но то, что Декарт уловил что-то фундаментальное, доказывается хотя бы тем, что все спорщики задавались — их «задавал» задаваемый ими вопрос — одним и тем же вопросом: как объяснить переход от душевных движений к движениям телесным и обратно. Ответы давались разные, но вопрос был одним и

---

[42] Об этом см.: *Погоняйло А. Г.* Философия заводной игрушки, Или Апология механицизма. СПб., 1998. Бибихинское различение античного «предела» и новоевропейского «лимита» подтверждает возможность такого понимания «механицизма».

[43] «Ac denique, quamvis a rebus a me diversis procederent, non inde sequitur illas (ideae) rebus istis similes esse debere». *Descartes R.* Meditationes de prima philosophia. Meditatio tertia. «И, наконец, даже если представления исходят от вещей, отличных от меня, из этого не следует, что они должны быть непременно похожи на эти вещи». *Декарт Р.* Размышления о первой философии. СПб., 1995. С. 67.

тем же. Связь души и тела несомненна, я хочу пошевелить пальцем и шевелю им, ушибаюсь и чувствую боль, и все же, где то «место», в котором пространственное движение тела (в теле) переходит в ощущение боли? Нигде не переходит. Нет такого места. А как же обеспечивается несомненная координация тех и других, телесных движений и движений души? Ответ Н. Мальбранша — окказионализм. Ответ Г. В. Лейбница — предустановленная гармония. Кстати, и Спиноза — не такое уж исключение, он тоже — картезианец: модусы субстанции (из бесчисленного числа которых мы знаем два: мысль и протяжение) «сообщаются» через саму субстанцию, порядок идей — тот же, что порядок вещей. И вот утверждение этого самого принципа — принципа механицизма — имело прямым следствием решительное *удостоверение личности*, произведенное Новым временем.

В самом деле, запретив ссылки на «общение субстанций» (телесной и душевной), механицизм наложил тем самым запрет на объяснение телесного движения движениями души. т. е. на *субстанциалистское* или, что то же самое, *телеологическое* объяснение, а именно, ссылку на то, что такой-то и такой-то субстанции свойственны такие-то «действия», по которым ее и можно опознать, сориентировав на описание *функции*, значит, выполняемой роли и занимаемого вещью или явлением места в целом, которому они принадлежат. Имя этому целому — механизм, машина, в пределе — machina mundi, *бесконечный* механизм, устройство которого знает только Бог, его создатель (принцип verum-factum). Человек же, не творящий своей мыслью предмета познания, познает *истинно*, *редуцируя явление к его механизму*, т. е. закономерно повторяющемуся в нем, как бы беря на себя роль механика (ведет себя так, *как если бы* он был механиком — принцип als ob, столь важный у Канта), который видит механизм в целом, поскольку определил — может быть, гипотетически — его роль (функцию) в более обширной целостности. То есть *рассудок видит в природе то, что он сам вложил в нее*; [44] чтобы увидеть «научно» явле-

---

[44] Напомню известное место из «Критики чистого разума»: «Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а

ние, нужно набросить на него сетку понятий и посмотреть, насколько оно умещается в нее, а насколько нет, и скорректировать сетку понятий сообразно обнаружившимся несоответствиям. Понятно, что традиционное умозрение тут-то и меняет свою природу, оно обретает черты привычной нам «теории», некоторого гипотетического построения, требующего экспериментальной проверки.[45] Наука становится прогрессом, т. е. бесконечным движением к абсолютному знанию. Но тот, кто делает эту науку, человек, оказывается научно непознаваемым, потому что привести его к механизму — означает вывести за пределы познания все то, что и желательно было о нем узнать. Поэтому новоевропейские науки делятся по-новому: на точные (физико-математическое естествознание) и «неточные», гуманитарные, или «науки о духе» (не совсем науки, науки, «травмированные» при рождении, страдающие комплексом неполноценности). Но как это ни странно, впрочем, только на первый взгляд (ибо комплекс неполноценности вполне закономерно приводит к идее о превосходстве), именно эта непознаваемость «человеческого в человеке», несводимость его не только к машине, но и крах всех прочих «редукций» — к биологическому, психическому и т.д., — короче, принципиальная *необъективируемость* человека делает его существом

сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность a priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании». *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 193. Конечно, Кант говорит здесь не о набрасывании на реальность сетки понятий, не о научной теории-гипотезе, а об условиях восприятия вообще, о *форме представления*, но выявляемая им форма представления показывает, что восприятие какой-то целостности требует выхода из нее, взгляда «со стороны». Так, речь о *системе* опыта возможна, только если известна цель, которая и превращает конгломерат («агрегат») явлений в *единство опыта*, т. е. делает его системой.

[45] Заниматься обнаружением механизма явления — любого, психического например, — значит, прежде всего, прекрасно понимать, что никакое явление не сводимо к своему механизму, т. е. осуществлять *осознанную редукцию* явления к механизму, т. е. *видеть в теории не столько результат, сколько орудие* исследовательской работы. Умозрение стало в Новое время *теоретическим проектированием*, наброском, набрасыванием некоторой *умозрительной* схемы, конструкции на не сводимую ни к какой схеме реальность. «Теоретизировать» стало означать «строить гипотезы». Такая теория, разумеется, нуждается в проверке на опыте, в опыте, эксперименте. Это никак не прямое усмотрение сущностей.

особенным, новоевропейским *субъектом*, средоточием «духовности», собранием всего того, что придает последний смысл существованию. В результате всех этих изменений, связанных со множеством других процессов, «недискурсивных», по выражению Фуко, практик, это *сконструированное классической эпохой существо, новоевропейский субъект*, оказывается носителем ценностей, посягательство на которые лишает смысла не только познавательную деятельность, но и всякую деятельность вообще. Оно окружается специфическим ореолом, наделяется особым статусом «двойного существования».

Кант точно фиксирует эту — еще только складывающуюся — ситуацию: с одной стороны, человек — необходимое звено в составе целого, например, государственной машины, в которой он — буквально — винтик и должен быть винтиком, и рассматриваться как *средство*, обеспечивающее нормальное функционирование общественного *механизма*, а с другой — *не только* (это очень характерное определение: «не только») средство, но также...нет, не цель сама по себе, но *должен рассматриваться также и в качестве цели самой по себе*.[46] Три вопроса — что мы можем знать, что должны делать, на что можем надеяться — «упаковываются» в одном: *что такое человек*. Новоевропейский *субъект* получает удостоверение личности,[47] он становится тем noli tangere, священной коровой гуманитарного знания, почитание которой вменялось нормой наступившей эпохи — эпохи культуры, «времени картины мира» (Хайдеггер).

Понимание и время. Традиция

Главным итогом Просвещения для истории мысли было то, что мысль осознала себя исторической. Историзм был заложен в самом основании механицизма. Кант, который

---

[46] Это напоминает Халкидонское (451г.) вероопределение: кощунственно было бы определять сущность Богочеловека, поэтому утвержденная формула гласит: «исповедуем Господа ... познаваемым в двух природах...»

[47] «Не спрашивайте меня, кто я, и не требуйте, чтобы я оставался одним и тем же, — это мораль удостоверения личности, это она проверяет наши документы». *Фуко М.* Археология знания. СПб., 2004. С. 60.

описывал универсальную *форму* представления нам всяческих представлений и потому мог изобразить это событие (представление) неким «соединением» чувственности и рассудка, утверждал, что соединение чистых рассудочных понятий — категорий — с чувственностью возможно только через посредство схем, «каковые суть не что иное, как априорные *определения времени*...»[48] *В схватывании созерцания я произвожу само время*, — сказал Кант.[49] Иными словами — cogito было понято не только как *событие во времени*, но и как *сбывание самого времени*. Традиционно разыгрывавшаяся в двух плоскостях — в вечности и в «мирском» времени — историческая драма обернулась *производством времени внутри самого времени*, заработала машина секулярной истории. Время истории — обязательно сама история, ряд каких-то событий и *одновременно* рассказ о них. История не произойдет, прежде чем не расскажется, не будет как-то *понята*. Об этом хорошо писал проигравший соперник Фуко на конкурсе в Коллеж де Франс Поль Рикер.[50] Только рассказанная история уходит в прошлое, сохраняясь в памяти как рассказ о прошлых событиях; если она не рассказана или рассказана плохо, она — наше настоящее, перевранное и непонятое. Так или иначе, главной проблемой теперь уже *мысли исторической, мысли, мыслящей себя исторически,* стал вопрос о том, как соотнести событие времени (понимание) с событиями, происшедшими и происходящими во времени, или, перефразируя Вико, вопрос о том, как это люди *сами делают свою историю*, когда они вовсе и не сами ее делают, а, скорее, она делается сама, поскольку понимание сделанного — это всегда понимание уже сделанного. Понимание (а без понимания о «сам» говорить не приходится) — фактично, оно — не только *во времени*, но и *сбывание самого времени*: чтобы учредить необратимое время истории, я должен выпасть из ее движения, которое меня же и сделало мной и, более того, обусловило возможность «выпадения». Без того, чтобы кто-то иногда выпадал из истории и рассказывал ее, не

---

48 *Кант.* Соч. Т.3. С. 226.

49 Там же. С. 224.

50 «Время становится человеческим временем в той мере, в какой оно артикулируется нарративным способом». *Рикер П.* Время и рассказ. М., СПб., 2000. Т. 1. С. 13.

бывает истории. Понимание делает историю, и оно само фактично, «сделано» историей. «Истинное и сделанное сходятся — verum et factum convertuntur» — теперь уже не как вечная идеальная история и история человеческая в *механистической* концепции Вико[51], но в самой исторической истине, которая *производится* (Фуко) и потому является *фактом*. Не «истиной факта», сопряженной с «истиной разума» и ею удостоверяемой (в конечном счете), как это было у Лейбница, но самой исторической истиной, которая — факт. *Истина истории — вне истории лишь постольку, поскольку сама история — вне себя, т. е. она — время.* Впрочем, Фуко открещивается от историзма. Его вообще не устраивает ни один из предложенных философией «ходов». Ему претит всякий универсализм. Лучше уж «слепой эмпиризм». Ко всяким изначальностям, до которых стремится добраться философия, он относится в высшей степени подозрительно, даже если это «изначальный опыт». Правда, опыт — потому и опыт, что он никогда не изначальный, а всегда уже «сделанный». Потому и необходим «сдвиг», обнаруживающий фактичность факта. Чтобы увидеть ее, эту сделанность факта, надо отступить от факта. Фуко тоже отступает, пятится, и мы помним, что у стоиков такое попятное движение рождало тот самый «взгляд сверху вниз», которым они смотрели на мир с его вершины. У Хайдеггера «шаг назад» (знаменитый Schritt zurück, как противовес гегелевскому «преодолению»[52]) учреждал традицию. Но Фуко не нравится слово «тра-

---

51 *Погоняйло А. Г.* Философия заводной игрушки. Указ. соч.

52 Чтобы увидеть самих себя, какие мы *есть*, нужно произвести радикальный сдвиг, отойти от себя на достаточное расстояние, значит, фактически стать уже не такими. Почему Кант и подчеркивал, что в трансцендентальном единстве апперцепции мы видим себя не такими, какие мы есть, а сознаем только, что существуем. Себя же видим — уже прошлыми, и поэтому, повторю еще раз, cogito как изначальный *опыт* есть *производство самого времени* (необратимого времени истории). Такие сдвиги «вдвигают» в настоящее, делают современником самого себя и своих современников. Причем *просветительская* «установка на современность» вполне может мыслиться как отталкивание от Просвещения и от тех нас, какими оно нас сделало. Но не всякий сдвиг вдвигает в настоящее. Сдвинутых (особенно среди отечественных «постмодернистов») много, а «настоящих» (современных себе) единицы (С. С. Аверинцев, М. К. Мамардашвили, В. В. Бибихин, М. Л. Гаспаров — все покойники). Стать современным себе значит лучше разобраться со своим прошлым, которое тут только и уходит в прошлое, иначе с ним не разделаешься. К самому главному, говорил Фуко, при-

диция», для него это способ «выделить новшества на фоне неизменности и приписать их оригинальности, гению».[53] Он не «пятится» вверх и не желает возвращаться к истокам. Фуко уходит куда-то вбок, уклоняется. От чего? Просто от привычных мыслительных ходов, которые тем и опасны, что они — «наезженные пути сознания»?[54] Не похоже. В последние годы жизни он, впрочем, согласится с идеей того «шага назад», который выдвигает вперед, делает современным себе и своим современникам. Правда, термину «традиция» предпочтет понятие «генеалогия». А перед тем будет говорить об «археологии».

Архивная археология

Так чем же занимается Фуко? Ответ, вроде бы, очевиден — историей безумия, реконструкцией классической эпистемы, историей сексуальности. Так или иначе —историей. Используемый при этом метод формулируется на первый взгляд довольно просто: не *расшифровка* документа, а его *обработка*. Делез называет Фуко новым архивариусом. У архивариуса гораздо более скромная функция, чем у ученого, у того, кто приходит в архив, чтобы *работать* с документами. Работать с документами — не значит их обрабатывать. Документ уже обработан: зарегистрирован, описан, положен на свое место в хранилище. И ученый, тот, кто приходит с ним работать, знает, где его искать, на какой полке, в какой картотеке, под каким шифром. Получив документ на руки, он начинает с ним работать, наполнять его смыслом *исторического* докумен-

---

ходишь, пятясь... Может быть, и можно назвать этот опыт трансгрессии, переступания пределов, опыт самого Фуко и всех тех, кто мыслит себя существом историческим, темпоральным, изначальным опытом. Но Фуко избегает и этого.

[53] *Фуко М.* Археология знания. СПб., 2004. С. 62. Само понятие «оригинальность» отсылает к истокам (origine — начало, происхождение, источник), так что «новшество» не есть, как полагал Фуко, «решение индивида, гения» (там же), а именно хайдеггеров шаг назад, продвигающий вперед, учреждающий традицию.

[54] Введший в обиход это выражение П.Я.Чаадаев говорил о наезженных путях сознания как о чем-то положительном, отсутствие чего и делает русских примером того, какими не надо быть. Во всяком случае, чтобы возникла опасность «наезженности», нужно сначала эти пути «наездить».

та, т. е. расшифровывать, окружать контекстом, объяснять, определять ценность, так или иначе *истолковывать* его и *по следам* (документам) восстанавливать прошлое, писать историю — коллективную память человечества о том, что с ним — человечеством — было в прошлом. Эта всеобщая история распадается на частные истории — стран, культур, культуры, литератур, литературы, искусства, отдельных наук, ремесел, форм хозяйствования и т. д., включая историю философии и так называемых философских дисциплин: этики, эстетики... Все это замечательно, но за кадром осталось одно — и главное: *первичная обработка документов*, в результате которой документ стал «документом» и «рабочим». Но Фуко — не ученый, он — скромный архивариус. Он не *истолковывает*, не *работает с* документом, а *обрабатывает* его. Правда, обработка эта хоть и *первичная,* но, в каком-то смысле, и *окончательная*, хотя ясно, что конца ей не видно. И только «обработка» и нужна, не надо никакого последующего истолкования: не работать надо с документами, истолковывать их, а обрабатывать. Труд историка от начала до конца (которого не видно) есть не что иное, как обработка документов.[55] Что же касается *истолкования*, то здесь никакой проблемы нет: в ходе обработки документ сам себя истолкует. Смысл — это ведь не что-то, что *скрыто* за означающим, смысл всегда уже *тут* (хайдеггерово da), когда мы еще только собираемся до него добраться.[56]

---

[55] «В результате начавшейся не сегодня и, вероятно, все еще не завершившейся мутации история изменила свою точку зрения на документ: в качестве первоочередной задачи она ставит перед собой отнюдь не интерпретацию, не определение того, говорит ли он правду и какова его выразительная ценность, а обработку документа <...>: история организует, разрезает, распределяет, упорядочивает документ, размещает его по уровням, устанавливает ряды, отделяет то, что относится к делу, от того, что к делу не относится, выделяет элементы, определяет единства, описывает связи». *Фуко М.* Археология знания. С. 41—42.

[56] Об этой новой теории смысла, который «поверхностен», смысла-события, см.: *Фуко М.* Археология знания, *Делез Ж.* Логика смысла. Екатеринбург, 1998. Поверхностность смысла вполне можно соотнести с хайдеггеровой Lichtung, «прогалиной», местом явления сущего в его несокрытости, тем местом, где оно — da (ist da или просто ist—Dasein). Так или иначе — до смысла не надо «докапываться», он всегда уже раскрыт. Полностью чуждо нам только бессмысленное как таковое, это то, с чем мы не способны ужиться, но, по-видимому, вынуждены делать это. Дисконтинуальность, прерывистость истории, о которой говорит Фуко, это ее «точки бессмысленности», но именно они, по Фуко, а не некая разумность, или воля, артикулируют историю.

Конечно, «обработку» документов, о которой ведет речь Фуко, приходится заключать в кавычки, потому что это, разумеется, метафора. Однако удачная. Метафору интерпретации «следа»[57] надо заменить метафорой «обработки документа», тогда все парадоксальные формулировки, которыми изобилует «Археология знания», получат свое объяснение. А главное, мы поймем, что ведь Фуко прав. По большому счету, все эти замечательные истории (история живописи, религии, философии...), которыми мы располагаем, выстроены на песке, и тем больше «плывут», чем старательнее под них подводят фундамент. В этом деле преуспевает соперничающая с эмпирической историографией философия — та философия эпохи историзма, которая хочет стать критикой исторического разума, т. е. удостоверить научный статус гуманитарных наук, по сю пору сомнительный (см. выше). Здесь дает о себе знать неизжитый «механицизм» Нового времени, разделивший науки на «науки о духе» и о природе и учредивший субъект-объектную «парадигму». Новоевропейские субъект и объект по инерции представляются чем-то вроде старых «метафизических мест», их суррогатов в мире картины мира.

В свое время Петрарка не то чтобы опроверг или «преодолел» схоластическую ученость, он просто «не захотел в этом участвовать» и ... стал отцом гуманизма.[58] Потом мысль с большой для себя выгодой вернется к схоластике, но разрыв, собственно, и придающий *форму* истории, делающий ее «прерывной», произошел. Так и Фуко «не хочет в этом участвовать» — в «спасении» гуманитарного знания и «человеческого» смысла истории, оказывающейся при этом со всеми своими разрывами *непрерывной*. Для него «непрерывная история» — коррелят основополагающей деятельности субъекта,

---

[57] Идти по следу: вынюхивать, следовать, преследовать того, кто оставил след, наследил, — все это составляет смысл «исследования». Нус (ум) исследователя — это ведущий его нюх, интуиция, продуктивное воображение, созидающее образ преследуемого. Обработка документа, о которой говорит Фуко, это — «не более чем повторный акт записи <...> того, что было уже записано», его «упорядоченное преобразование» (*Фуко М.* Археология знания. С. 261), в сущности, *регистрация*.

[58] См.: *Рабинович Е.Г.* Об «Африке» Петрарки // Франческо Петрарка. Африка. М., 1992. С. 211—240. Бибихин В.В. Язык философии. М., 2002. С. 368—369.

восстанавливающего распавшуюся связь времен и событий: «Сделать из исторического анализа дискурс о непрерывном, а из человеческого сознания сделать первичного субъекта всякого становления и всякой практики — таковы две грани одной и той же системы мышления».[59] История прерывна, в ней есть зияния и провалы, и это именно зияния и провалы, черные дыры истории, а не лакуны и белые пятна, подлежащие устранению с помощью исторической памяти. Поэтому он вынужден «оставить в стороне, словно оно никогда не возникало, все то поле методологических проблем, которое предлагает сегодня новая история»,[60] и вести речь о «вырезах» (decoupages), «вычленяемых областях» (scansions), «отклонениях», «рассеивании» и т. п., прибегать к «операциональной» лексике, свободной от груза традиционных проблем исторического описания.

Фуко берется писать историю безумия, историю сексуальности. От чего он при этом освобождается сразу и безоговорочно? От представления о том, что безумие или сексуальность представляют собой… нет, даже не нечто, от века присущее человеческой природе, а просто некое *единство*, некий инвариант, существующий, конечно же, в виде последовательности своих «конкретно-исторических» форм, описание которых и будет его историей.[61] И, конечно, «конкретную историчность» этим формам должен придать «историко-культурный контекст», в который их надо поместить, соотнеся с прочими (в идеале — со всеми прочими) историческими формами, образованиями, институтами, феноменами, как то: экономикой, властными отношениями и институтами власти, наукой и т. д., — всем тем, что составляет этот контекст, отличающийся изоморфизмом разных уровней, что позволяет говорить о «духе эпохи» или ее «ментальности». Все это — методы «непрерывной истории». Оставляя их в покое, Фуко берет в руки ножницы и

---

59 *Фуко М.* Археология знания. С. 52.

60 Там же. С. 54.

61 Фуко, безусловно, работает в русле общей тенденции философии XX века. Достаточно вспомнить, с одной стороны, о критике «онто-тео-логики» у Хайдеггера, с другой — о «зачумленности» историко-философской лексики в глазах Витгенштейна. Его «не думай, но смотри» — это некая альтернатива безудержному «истолкованию», возвращение к мышлению-упражнению, философская аскеза. См. об этом: *Бибихин В.В.* Витгенштейн: Смена аспекта.

занимается «обработкой документов» — делает вырезы, помечает места разрывов, выявляет «серии», определяет их элементы, фиксирует границы, описывает типичный для данной серии тип отношений и связи между разными сериями. И ведь нельзя сказать, что он это делает *на* каком-то историческом материале — материал становится материалом и *историческим* материалом только в ходе самой работы. Отсюда все сложности в описании «метода» и трудность самой работы. Надо быть семи пядей во лбу и профессионально разбираться во многих вещах.

Обработка документа прежде всего ставит под вопрос («проблематизирует»[62]) вроде бы самоочевидные «единства» (литература вообще, литература какой-то эпохи, народа, творчество какого-то автора, сама фигура «автора» или те же сексуальность, безумие…). Такое единство — *фикция*, пока оно не понято как рассредоточенное, пока оно не «рассеяно».[63] Приняв его за самоочевидное и не рождающее вопросов (ср.: Платон о счете «на пальцах» в VII книге «Государства»), мы уже что-то упустили, и теперь как ни будем стараться «соединить»

---

62 «Проблематизация» станет одним из основных терминов, объясняющих способ работы Фуко. Намечаемая им история мысли — это нечто отличное как от *истории идей* («анализа систем представлений»), так и от *истории ментальностей* («анализа схем поведения и обусловливающих его установок»). «Мне казалось, —говорит Фуко, — что существует некий элемент, по природе своей созданный для подобной характеристики истории мысли, — то, что можно назвать проблемами, или, точнее говоря, проблематизацией. Мысль отличается именно тем, что она — нечто иное, нежели совокупность представлений, лежащих в основе конкретного типа поведения; кроме того, она — нечто иное, нежели система установок, которые могут его обусловливать. Мысль — не то, что присутствует в поведении и наделяет его смыслом; скорее, она позволяет посмотреть со стороны на конкретный образ действий или реакцию <...>. Мысль — это свобода по отношению к тому, что мы делаем <...>. Эта переработка данных в вопросы, это преобразование совокупностей затруднений и трудностей в проблемы … вот что образует точку проблематизации и специфическую работу мысли». *Фуко М.* Полемика, политика и проблематизация // Интеллектуалы и власть. М., 2006. Ч. 3. С.63—65.

63 «Можно ли допустить в том виде, в каком они сейчас существуют, различия между крупными типами дискурса, формами или жанрами, противопоставляющие друг другу науку, литературу, философию, религию, историю, вымысел и т. д., создающие из них нечто вроде крупных исторических индивидуальностей?». *Фуко М.* Археология знания. С. 63.

его с другими «единствами» (экономическим укладом, властными отношениями, наукой...), оно так и останется отъединенным и непонятым. Придется описывать «влияния»: одна фикция *влияет* на другую, экономика на политику, религия на философию, искусство и т. д. Но это не значит, что нужно вообще отказаться от таких единств. Они принимаются в качестве первоначального ориентира, чтобы «освободить проблемы, которые они ставят».[64] Конечно, можно говорить и о «влиянии», «эволюции» или «творчестве» и т. п., но нужно точно очертить «вырез», в котором употребимы такие понятия. Я не буду, пишет Фуко, «помещать себя внутрь этих сомнительных единств, чтобы оттуда изучать их внутреннюю конфигурацию и тайные противоречия. Я только на время сделаю их точкой опоры...».[65] Во введении ко второму тому «Истории сексуальности» («Использование удовольствий»), который как раз и появился после длительного перерыва и знаменовал собой радикальный поворот в занятиях историей сексуальности, Фуко, обдумывая пройденный и предстоящий путь, говорит, что его решение описать сексуальность как «форму опыта» было *отказом* от весьма распространенной исследовательской схемы. В соответствии с ней сексуальность рассматривается как некое естественное (=изначальное) свойство человеческой натуры, некий инвариант, принимающий разные исторически сменяющие друг друга формы под воздействием разнообразных механизмов подавления. В таком случае «желание и его субъект» выносятся за скобки, остаются за рамками рассмотрения, и история сексуальности неминуемо оказывается *историей подавления* некоего присущего субъекту во все времена либидо; историей форм запрета. Замысел же Фуко имел в виду историю сексуальности как *опыта*, т. е. предполагал выявление существующей в рамках той или иной культуры корреляции между *областями знания*, *типами нормативности* и *формами субъективности*.[66] Вот и получается, что обещанная многотомная история сексуальности должна была стать *не* историей сексуальных привычек, *не* хроникой подавления или освобождения секса, тем более *не* историей представлений о нем, и в то же

[64] Там же. С. 71.

[65] Там же.

[66] *Фуко М.* Использование удовольствий. С.6.

время и тем, и другим, и третьим, но рассмотренным в свете *другого* вопроса, такого, например: почему мы вообще столько говорим о сексуальности, в частности, о ее подавлении, «по какой спирали пришли мы к утверждению, что секс отрицается, к тому, чтобы демонстративно показывать, что мы его прячем, чтобы говорить, что мы его замалчиваем..?» [67] Иными словами, история сексуальности в качестве «повторного акта записи» выявляет «диспозитив сексуальности», ее «расположение», стало быть. Выясняется, как «расположилась» сексуальность в нашей истории,[68] как формировался соответствующий корпус знаний, как соотносились эти процессы с модификацией властных отношений и структур, как регулировалась практика сексуальности, в каких исторически фиксируемых формах индивиды признавали себя субъектами этой сексуальности и, наконец, почему, «создав такой воображаемый элемент, каковым является «секс», диспозитив сексуальности породил один из главнейших принципов своего функционирования: желание секса — желание его иметь, получить к нему доступ, открывать его, освобождать, формулировать в виде истины».[69]

Та же работа была проделана раньше относительно безумия. Безумие — тоже диспозитив, расположение. Люди не естественным образом делятся на психически здоровых и психически больных, «нормальных» и «ненормальных», хотя психические расстройства и случаи помешательства, иногда массового, — неоспоримый факт. «Душевное здоровье» и «душевная болезнь» имеют строго определенный смысл, они —

---

[67] *Фуко М.* Воля к знанию. Цит. по: *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания власти и сексуальности. М., 1996. С. 106.

[68] «Сомнения, которые я хотел бы противопоставить гипотезе подавления, нацелены, скорее, не на то, чтобы показать, что она ошибочна, но на то, чтобы разместить ее в рамках общей экономики дискурсов о сексе внутри современных обществ, начиная с XVII века. Почему о сексуальности заговорили и что о ней сказали? Каковы были последствия того, что о ней было сказано в плане власти? Каковы связи между этими дискурсами, этими властными последствиями и удовольствиями, которые были ими инвестированы? Какое, исходя из этого, формировалось знание? Короче, речь идет о том, чтобы установить — в его функционировании и праве на существование — тот режим власть—знание—удовольствие, который и поддерживает у нас дискурс о человеческой сексуальности». *Фуко М.* Воля к истине. Цит. С. 108—109.

[69] *Фуко М.* Воля к истине. С.265—266.

продукты вполне определенных и описываемых *практик*, как дискурсивных, так и недискурсивных. В этом плане опыт безумия у каждого времени свой. И безумцы, выделенные в особую группу «психически больных», — явление сравнительно недавнее. Они появились в XIX веке, их «сделала» безумными медицинская и полицейская практика эпохи.[70] Ненормальные в XIX веке — это уже не нерасчлененная масса девиантов: бродяг, попрошаек, дураков, умалишенных и пр. маргиналов, а группы, строго классифицированные, согласно типу отклонения, где, в частности, «психически здоровым» противостоят «психически больные». Последними, опираясь на помощь судебных и полицейских властей, занимается психиатр. Оппозиция такой власти тоже апеллирует к *норме*, требуя *нормальных* условий существования. Классификация девиантов началась задолго до того, как появилась психиатрия. В «диспозитиве науки» ей соответствовала тяга к составлению таблиц.[71] Это стремление вполне отвечало нуждам развивающихся капиталистических форм хозяйствования. В результате наблюдается превращение *науки* в *дисциплину*, одновременно *власть*, независимо от того, чего хотят и чего не хотят властвующие, становится *дисциплинарной*. Дисциплинарная власть — это такая власть, которая нуждается в замкнутом пространстве, где действуют свои законы и правила, ей нужны места «дисциплинарной монотонности».[72] Таковы работные дома для бродяг и

---

[70] См. вступительную статью З. А. Сокулер в кн.: *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С.6. «Les Anormaux» — так назывался курс лекций 1974—1975 гг. в Коллеж де Франс, см. русский перевод: *Фуко М.* Ненормальные. СПб., 2004.

[71] «Построение «таблиц» было одной из важнейших проблем науки, политики и экономики XVIII в. Ботанические сады и зоопарки превращались в материальные пространственные классификации живых существ. Наблюдение, контроль и регулирование обращения денег и товаров осуществлялись с помощью построения экономических таблиц. Военный лагерь становился таблицей видов и родов находящихся в этом лагере вооруженных сил. Пространство госпиталя отражало систематическую классификацию болезней. Таблицы и размещения были средствами и наблюдения-контроля, и изучения. Таблицы в XVIII в. были *одновременно техникой власти и процедурой познания*». *Фуко М.* История безумия... С. 15.

[72] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 14. Я продолжаю пользоваться кратким и удачным изложением сути дела в предисловии З.А.Сокулер и отсылаю к нему читателя.

нищих, колледжи-интернаты, утверждающие монастырскую модель в области образования, казармы, отчасти мануфактуры. И дисциплинарная власть — власть «научная», или «научно-обоснованная», она *классифицирует*, ставя каждого индивида на его место, которое и есть его «общественное положение», социальный статус. И вот что важно: *власть-знание формирует свой объект* по тому же праву, по какому кантовский *рассудок законодательствует в науке*, обеспечивая законосообразность (*объективность*) знания-власти (видит в природе то, что он сам вложил в нее). Власть-знание обосновывает собственную законность тем, что обеспечивает — или желает обеспечить — *наилучшее* функционирование «социального тела во всем многообразии его жизненных функций».[73] Она становится властью-над-живым (bio-pouvoir), одной из существенных составляющих которой, кстати, и выступает «диспозитив сексуальности». В отличие от власти суверена новая власть не вправе *отнять* у подданного все, что угодно, включая саму жизнь, она теперь *управляет его жизнью*, в том числе и жизнью тела, поскольку индивид для нее — это член социального тела. А это значит, что вырабатываются новые механизмы власти, новые технологии. Старая система поощрений за преданность и наказании за предательство уже не действует, нужно *обеспечить жизнь* социального тела, а для этого нужен постоянный *контроль* («Надзирать и наказывать»), опирающийся на понятие *«нормы»*. И поскольку новая власть — это власть-над-живым, она вводит «нормативы» (готов к труду и обороне) для всех проявлений живого, в том числе самых интимных. Они тоже должны быть научнообоснованными.

С другой стороны, отношение классической эпохи к безумию амбивалентно. К этой теме Фуко постоянно возвращается на страницах «Истории безумия». Часто в этом контексте он упоминает картезианский принцип cogito. Действительно, cogito как новоевропейский «образ ума» (это мой термин, у Фуко его нет) отражает вполне двусмысленную ситуацию.[74] Фуко

---

[73] Там же. С. 17.

[74] Заметим, что введенное нами выражение «образ ума» являет собой оксюморон, ибо ум, как это точно установил еще Аристотель, своего «образа», т. е. формы, иметь не может, она не позволила бы ему быть «формой форм», чем он, собственно говоря, и является. Но чем же заняты философы с тех пор,

говорит об «антропологическом круге», так называется последняя глава книги. Попробую объяснить, что это выражение, на мой взгляд, означает.

По-моему, речь идет о совершенно определенном образе ума — о том самом, что постепенно складывался начиная с XVI—XVII веков и был опознан и идентифицирован Кантом. Это все та же трансцендентальная субъективность, о которой говорилось выше. Кантовские «Критики» зафиксировали непреложный факт: западный мир сошел (съехал, сполз?) с ума, который был всегдашним его основанием, хотя и понимался по-разному. Исходно, онто-тео-логия — это и есть мир, «стоящий» на уме как своем основании. Разумеется, как бы этот ум-основание мира ни понимался, он — не человеческий. Человеческий ум лишь причастен этому божественному (божественному в разных смыслах) уму, сущность которого он способен познать лишь «по аналогии» (принцип analogia entis в аристотелизме Фомы Аквинского) или «согласно природе познающего».[75] Сошествие мира с ума в том и заключалось, что *порядок сущности* был вытеснен *порядком* (логосом) *представления*. Отныне считается, что если нам и доступно какое-то абсолютное знание, то это именно знание неизменной формы представления нам всяческих представлений. Это, в частности, означает, что на суммировавший вопросы трех «Критик» «капитальный» вопрос «что такое человек?» следует ответить: тот, чье равенство себе состоит в неравенстве себе; тот, кто может опосредовать всякое свое представление представлением «я мыслю». И если безумие есть отчуждение человека от его человеческой сущности, то *сама новоевропейская сущность человека разумного безумна в своей основе*, так как разум отныне и понимается как способность взглянуть на себя

как они существуют, как не реконструкцией этого самого образа ума, образа не имеющего? И если философия — это работа над образом ума, то что такое история философии, как не история его эпохообразующих образов?

[75] Как сказано у Дионисия Ареопагита, «божественное открывает себя в соответствии с аналогией каждого из умов». DN. I,1. Под «аналогией» здесь следует понимать «меру уподобления» (*Черняков А. Г.* Онтология времени. СПб., 2001. С. 141). В переводе Г. М. Прохорова: «Божественное открывает себя и бывает воспринимаемо в соответствии со способностью каждого из умов...». *Дионисий Ареопагит*. Соч. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2003. С. 211.

с *никакой* стороны — со стороны трансцендентального субъекта, т. е. *радикально расстаться с собой, чтобы с собой же совпасть*. Декартова «точка здравомыслия» возвестила истину разума, в некотором смысле вполне безумную.

Можно возразить, что ведь человек всегда «входил» в ум, «самоотождествляясь» в событии обращения, которое могло быть платоновским, эллинистическим, христианским, и в этом смысле всегда был отчасти безумцем. Однако при этом он находил опору в истине, которая «выше» ума, в уме божественном, о чем выше и говорилось. Традиционное до-новоевропейское обращение имело следствием узрение мира как иерархии сущих, их священноначалия. При этом само начало этого священства для человеческого ума оставалось хоть и непостижимым, но надежным основанием. Кант же настаивает на *автономности* (самозаконности) конечного — человеческого — разума, только и способного ставить конечные, т. е. последние, цели, без которых опыт не будет системой, а мир — целым. (Все-таки человек может жить только в целом мире, как бы эта целостность ни понималась, потому что *понимание* и есть собирание мира[76] в целое). Именно поэтому *опознаваемый и узакониваемый* метафизикой Канта мир — это мир-картина, мир-горизонт, а не сущностная иерархия «метафизических мест». В иерархическом мире (онто-тео-логия) священнобезмолствующий или священнобезумствующий — не безумец, но мудрец, умудренный знанием того, что мудрость мира сего есть безумие перед Господом. И только когда западный мир обрел новое единство (целостность) на таком парадоксальном основании, как *точка зрения на мир* — единство «картины» (прямая перспектива) в отличие от иконы (обратная перспектива) обеспечено единством точки зрения, внешней по отношению к изображенному, *мир-картина держится точкой зрения!*[77] — только тогда разум совпал с безумием как собственным условием. Эта амбивалентность разума — основополагающая черта *мира культуры*. Только в «сошедшем с божественного ума» как своего основания и основавшемся на человеческой «точке зрения» *мире культуры* возможны безум-

---

[76] Родительный субъекта и объекта.

[77] «Королевское место» из введения в «Слова и вещи». Об этом ниже, с. 650—651.

цы в смысле «психически больных» и одновременно в качестве «гениев», прозревающих глубинную суть бытия. Эту возможность Фуко и показывает, на мой взгляд, в ходе развертывания темы «знание-власть» в «Истории безумия». Сама проблематичность такого шаткого основания как «точка зрения» заставляет вновь и вновь подтверждать ее способность быть основанием «перцептуального синтеза», обеспечивающим единство *мировоззрения*, его объективность или общезначимость, представлять его «научно обоснованным». Однако, в конечном счете, обоснование легитимности «точки зрения» *как таковой* состоит в том, чтобы признать ее всего лишь *точкой зрения*, т. е. *одной из возможных точек зрения* (трансцендентальный субъект *мыслится как* субстанция, но он *не есть* субстанция, т. е. «постоянство реального во времени»). Разум сопряжен с безумием в Новое время гораздо более интимным образом, чем в прежние времена. Он сам *есть* безумие, непрестанная возможность «сдвига», легитимизирующего точку зрения в качестве таковой. Поэтому, с одной стороны, он боится безумия и старается укрыться от него в нормотворческой деятельности, с другой — понимает, что без безумия ему никак, что жизнь безумна в своей основе и что безумие не запереть в клинике и норме. «Хитрость безумия торжествует вновь: мир, полагающий, будто знает меру безумию, будто находит ему оправдание в психологии, принужден именно перед безумием оправдывать сам себя...» — заключает Фуко свою «Историю безумия».[78] Но, конечно, одинокое мужество картезианца — слишком высоко поднятая планка, большинству до нее не дотянуться, ведь это — требование привести себя к «никакому Я» и тем самым совпасть с собой и с каждым разумным существом, ибо разум и есть эта способность видеть себя со стороны и, значит, вести себя, иными словами — быть свободным. Для полиции и психиатрии разумное — укладывающееся в норму, даже если полицейский и психиатр в свободное от основной работы время — философы. Так или иначе, приходится прибегать к «авторитарному вторжению».

За «Историей безумия» последовали «Слова и вещи». На титуле книги стоял подзаголовок — «Археология знания».

---

[78] Там же. С. 524.

Поскольку он, по признанию самого Фуко, «остался пустым», пришлось писать книгу под этим названием. «Археология знания» как «методологическое послесловие»[79] к «Словам и вещам» появляется только тогда, когда соответствующий участок пути пройден и надо «наполнить содержанием оставшийся пустым подзаголовок». Одно из главных терминологических нововведений Фуко в этой книге — понятия дискурсивных практик и дискурсивных формаций. Это некоторое обобщение способа собственной исследовательской работы, задним числом описанный «порядок следования в пути» (метод). Поэтому принципиально нового тут ничего не было, были сделаны некоторые уточнения, нужные, прежде всего, самому Фуко. Главное мы уже знаем: для Фуко речь — это, в первую очередь, *фигура речи*, определенная ее *конфигурация*, не столько *выражающая* какое-то состояние произносящего или записывающего ее субъекта, сколько *фиксирующая* и характеризующая определенный тип власти-знания и всегда уже *скоординированная* с другими — недискурсивными — формациями. Такое понимание «речей» позволяет обойтись без апелляции к субъекту говорения, который, якобы, в них *выражает* себя и свои мысли. Разбираясь с фигурой речи (речью как фигурой), нет нужды обращаться к чему-то, лежащему «по ту сторону» речей: представлениям, концепциям, «ментальностям», подсознательному или отыскивать априорные формы речевой деятельности. «Дискурсивные практики» — это «сами речи как регулярные и различающиеся серии событий».[80]

Теория *дискурсивных формаций* сложна уже потому, что никак не может быть ограничена чисто лингвистической стороной дела. Фуко говорит, что, рассматривая высказывание, он обнаружил некую функцию, «которая относится к совокупности знаков, но не отождествляется ни с грамматической приемлемостью, ни с логической корректностью и для осуществления которой необходимы: 1) система отсылок (не являющаяся, строго говоря, ни фактом, ни ситуацией и даже ни объектом, а просто принципом дифференциации); 2) субъект (не говоря-

---

79 *Фуко М.* Воля к истине. С.336.

80 Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс // *Фуко М.* Воля к истине. С. 83—84.

щее сознание, не автор формулировки, а позиция, которая при определенных условиях может быть занята любыми индивидами); 3) ассоциированное поле (не являющееся ни реальным контекстом формулировки, ни ситуацией, в которой она была артикулирована, а представляющее собой область сосуществования для других высказываний); 4) материальность (являющаяся не только материалом или опорой артикуляции, но и статусом, правилами транскрипции, возможностями употребления или повторного использования)».[81] Эта таинственная «функция» высказывания есть *очерченная область его функционирования* — набор «способов ограничения и рассеивания» — согласно правилам, совокупность которых и называется *дискурсивной практикой*.[82] Всякое высказывание, таким образом, принадлежит дискурсивной формации, определяющей его законосообразность так же, как законы языка определяют законосообразность предложения, а законы логики — законосообразность суждения. Но законы языка и законы логики суть некоторые *априори* предложения и суждения соответственно, в случае же высказывания его закон — это *сама принадлежность высказывания той или иной дискурсивной формации*.[83] Предложение и суждение как таковые сообразны закону языка и мышления. Высказывание *не сообразуется* с законом, *оно принадлежит* дискурсивной формации и *тем самым узаконено* в качестве высказывания. Здесь снята сама оппозиция «юридического» и «фактического», априорного и «сделанного». Ибо полемический адресат разрабатываемой Фуко «теории» высказывания — это классический новоевропейский трансцендентализм как «способ стирания реальности дискур-

---

81 *Фуко М.* Археология знания. С. 223—224.

82 «Дискурсивная практика — это совокупность анонимных, исторических, всегда детерминированных во времени и пространстве правил, которые в данную эпоху и для данного социального, географического или лингвистического сектора определили условия осуществления функции высказывания». Там же. С. 227—228.

83 «Факт принадлежности к ней [дискурсивной формации — *А. П.*] и ее закон представляют собой одно и то же; и это утверждение не носит парадоксального характера, поскольку дискурсивная формация характеризуется не принципами построения, а рассеиванием de facto, поскольку для высказываний она является не условием возможности, а законом существования...». Там же. С. 226.

са».[84] Высказывание столько же формируется дискурсивной формацией, сколько и формирует ее. Стало быть, дискурс как совокупность высказываний, принадлежащих одной и той же дискурсивной формации, «не образует риторического или формального единства, способного к бесконечному повторению, <...> он создан ограниченным числом высказываний, для которых мы можем определить совокупность условий существования, <...> и «не является идеальной и вневременной формой, ко всему прочему имеющей, вероятно, и свою историю. Соответственно проблема заключается не в том, чтобы узнать, как и почему он мог возникнуть и сформироваться в некий момент времени; он историчен от начала до конца — это фрагмент истории, единство и прерывность в самой истории».[85]

Искусство себя как практика свободы

Итак, первый том «Истории сексуальности» — это все еще разговор в терминах «знания-власти» и «власти-знания», диспозитивов власти. Затем следует восьмилетний перерыв в публикациях, и появляются второй и третий тома, где становление знаний и типы нормативности уже не в центре внимания, сосредоточенного на третьей «оси» опыта — *формах субъективности*, на выяснении того, *в каких исторически фиксируемых формах* индивиды *признавали себя субъектами* определенного опыта. [86] Коль скоро речь идет о продолжении

---

[84] *Фуко М.* Воля к истине. С.76. В своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс («Порядок дискурса») Фуко говорит о трех основных способах «стереть реальность дискурса»: с помощью концепций «основополагающей субъективности», «изначального опыта» и «универсального опосредования», за которыми, как можно предположить, возникают имена Канта, Хайдеггера и Гегеля.

[85] Там же. С. 227.

[86] «Опыт сексуальности как особая историческая фигура отличается от христианского опыта «плоти»; однако и в том, и в другом случае в качестве доминирующего выступает, судя по всему, принцип «человека желания». В любом случае было не очень ясно, как можно анализировать формирование и развитие опыта сексуальности, начиная с XVIII века, не проделав предварительно исторической и критической работы в отношении желания и субъекта желания. Или, другими словами, не осуществив определенной «генеалогии». Под этим я имею в виду не воссоздание истории последовательно сменяю-

«Истории сексуальности», то эта новая «проблематизация» под названием «человек желания» преподносится Фуко как новый поворот старой темы, но, по-видимому, прав Фредерик Гро, увидевший в этом повороте нечто большее. Действительно, прочитанные Фуко с 1973 по 1976 г. в Коллеж де Франс курсы содержат много материала, который мог бы составить содержание обещанных, но так и не написанных томов «Истории сексуальности». Но вот в курсе 1980 года «Правление живых» речь заходит о христианских практиках признания, о так называемых «актах истины», или ритуализованных действиях, с помощью которых тот или иной субъект фиксирует свою соотнесенность с истиной. Этот курс, говорит Фредерик Гро, представляет собой первое отклонение от намеченного маршрута.

Отклонение весьма существенное, так как субъективация здесь означает уже не просто «подчинение» (assujettissement), а именно «приведение к субъективности», в такое положение, в котором некто *сам* вынужден *определять себя* в своих *взаимо*отношениях с истиной, что и называется «техникой», или искусством, себя. Христианские практики признания были одной из ранних форм субъективации, практиками, в которых признающийся (покаяние, исповедь) был *обязан* говорить правду, но это была правда *о нем самом,* так сказать, *его* правда. Так или иначе, ему пришлось «выводить в речь истину себя», практиковать «говорение истины» или «истинное говорение». Но кроме христианских существовали (речь о I—II вв.) и иные техники себя, о которых как раз и говорится в курсе 1982 г. Курс 1981 г. (исследование опыта удовольствий в греко-латинском мире) и курс 1982 г. Фуко начинает с напоминания о том, что главное теперь для него — это «техники себя», исторически определенные формы выяснения отношений субъекта с истиной; в этих формах конституируется сам субъект, а пол, сексуальность — лишь одна из областей, в которых эти отношения кристаллизуются.

щик друг друга концепций желания, вожделения или *либидо*, но анализ практик, посредством которых индивиды приводились к тому, чтобы концентрировать внимание на самих себе, расшифровывать себя, узнавать себя в качестве субъекта желания...». *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 8—9.

В оценке этой переориентации требуется осторожность: надо не переоценить ее. Да, сексуальность ушла на задний план — и ладно. Но можно представить дело и так: Фуко, который раньше открещивался от субъекта, пророчил — в числе прочих — скорую его смерть (мол, недолго он протянет после «смерти Бога»), теперь «повернулся к субъекту». Ничего подобного не произошло. На самом деле Фуко никогда не отворачивался от субъекта. Он всегда на него смотрел и смотрел внимательно. Ту операцию, которую Фуко с самого начала производит над новоевропейским субъектом, можно, имея в виду название известной работы Хосе Ортеги и Гассета, с полным правом назвать его «дегуманизацией». Фуко — продолжатель нигилистического предприятия, затеянного Ницше, он — неоницшеанец, занятый децентрацией антропологического круга (см. выше), он прогоняет субъекта с его насиженного «королевского места», лишая привилегии держать на себе мир-картину, быть «точкой отсчета» для всего сущего как сущего. Как известно, такое негуманное обращение с новоевропейским субъектом кончается тем, что у него вообще отбирают удостоверение личности.

Описание картины Веласкеса в «Словах и вещах» (глава «Королевское место») было удачным способом изобразить сущность «классической эпистемы»: позирующая художнику, которого мы видим на картине перед большим отвернутым от зрителя полотном, королевская чета изображена хитрым способом: ее отражение далеко не сразу угадывается в зеркале, висящем на стене за спиной художника и поначалу кажущемся картиной. *Королевское место* — это место зрителя перед картиной и одновременно, как выясняется, место главного ее персонажа (персонажей). Главного персонажа, который, коль скоро он также и зритель, может быть изображен только как находящийся вне картины, как тот, кого там нет. Но он все равно главный, потому что без него нет картины; он — ее организующий центр, ибо картина (в отличие от иконописного, сущностного изображения) держится взглядом зрителя. И это точное воспроизведение ситуации cogito, изображение трансцендентального субъекта, в той же мере действительного, в какой неуловимого. Однако королевское место занято всегда *каким-то* (не «никаким») субъектом: позирующей королев-

ской четой, самим Веласкесом, пишущим «Менины», любым посетителем Прадо, остановившимся перед картиной, например, Хорхе Луисом Борхесом.[87] Но, будучи королевским, оно, это место, *уравнивает всех абсолютно* в качестве *зрителей*, т. е. тех, кто для того, чтобы быть зрителем, должен именно «выйти из рамы», быть *посторонним* всему «видимому».

Все это как нельзя лучше иллюстрирует амбивалентность новоевропейского «образа ума». Точка здравомыслия (способность всякого здравомыслящего существа посмотреть на себя со стороны) и точка безумия (настоящий «я» — тот, кто все время не «я», а сторонний наблюдатель самого себя) — одна и та же точка. И эта точка лишена какого-либо внешнего удостоверения, какой-либо внешней опоры: она никак не соотнесена с «вечностью» (божественным разумом). Именно в связи с этой утратой внешней опоры Ницше заговорил об «убийстве Бога». «Смерть Бога» заключалась не в том, что человек стал атеистом или, тем более, «поставил себя на место Бога», а в том, что нет больше такого «места», такой «позиции»: превращение мира в картину как раз и было крахом (переход от средних веков к Новому времени) иерархии сущих, державшейся своим *трансцендентным — потусторонним* — основанием. Потусторонней точки больше нет, а есть точка «*посторонняя*» миру — «сторонящийся» мира (и только таким образом его обретающий) *трансцендентальный* субъект. Его-то и лишает королевских привилегий Мишель Фуко. Конечно, не он один. Чуть ли не вся современная философия, во всяком случае, вся не-классическая рациональность, весь постмодернизм только этим и занимаются с большим или меньшим успехом.[88]

---

[87] Х. Л. Борхес придумал свое дополнение к картине и сюжету: «...несколькими годами раньше я увидел в Прадо знаменитое полотно Веласкеса „Менины". Там, в глубине, находится сам Веласкес, работающий над семейным портретом Филиппа IV и его супруги, которые стоят по другую сторону холста, но отражаются в стенном зеркале <...> Помню, что дирекция музея, множа эти чудеса, на противоположной стене поместила зеркало». Рассказ в рассказе // *Хорхе Луис Борхес.* Стихотворения, новеллы, эссе. М., 2003. С. 483. Фуко был внимательным читателем Борхеса.

[88] Делез и Фуко — вслед за Хайдеггером — в унисон говорят о Различии. «То же самое» больше не служит основанием различия (как это было в традиционной метафизике, в онто-тео-логике, «заданной» вопросом о сущности), но, наоборот, в различии видят условие тождественного. «Судить о разли-

Новоевропейский гуманизм так же амбивалентен, как и новоевропейский образ ума, его породивший. Это фундаментальная адекватная идеология *мира культуры*, в котором мы, надо надеяться, еще живем, хотя, очевидно, что он уже перестает быть классическим миром-картиной. Это очевидно в физике, в живописи, во многих областях деятельности. Мир-картина (мир культуры) собрался в целое на таком «умном» основании (ум — это, в конце-концов, и есть, как было сказано выше, «метафизическая граница физического», то, что собирает мир в целое, не-целым мир быть не может), как способность каждого разумного существа быть «больше» себя и своих обстоятельств, т. е. отойти от них, с тем чтобы взять их на себя. Общий знаменатель новоевропейской разумности — кантовский категорический императив (как бы и с каких сторон его ни критиковали), чисто *формальное* определение нравственного закона. Никаких содержательных формулировок, никакой номенклатуры хороших и дурных поступков нравственный закон не допускает. Нравственный закон — основание нравственности, и основанием нравственности выступает *одно лишь представление о форме поступка*, знание того, что *я могу поступить так или иначе*. В той мере, говорит Кант, в какой это знание формы поступка опосредовано представлением о цели (например, представлением о благе человечества), — а оно всегда опосредовано каким-то представлением о цели, — поступок не будет *безусловно нравственным* (безусловно нравственных поступков и не бывает; а «условно-нравственные» поступки — это поступки безнравственные). Основание нравственности, или нравственный закон, делающий возможными нравственные и безнравственные поступки, не должно включать в себя никаких представлений о цели, ибо представление о цели — это всегда *чье-то* представление, и делая критерием нравственности *мое* представление о цели, я ставлю его выше общего знаменателя разумности, или способности всякого ра-

---

чии, описывать отклонения и рассеивания, рассекать внушающую доверие форму тождественного» (*Фуко М.* Археология знания. С. 51) — такой была программа философско-исторических штудий Фуко, нацеленная против новоевропейского субъекта в той мере, в какой он — хоть и двусмысленное, но все же основание мира, «форма тождественного», наследник прежнего — трансцендентного — основания, с которого мир съехал уже давно.

зумного существа быть больше себя, т. е. превращаю его, это разумное существо, в *средство* для достижения цели, пусть и наилучшей — благо человечества, — но все равно опосредованной *моим* представлением о ней. Фактически я всегда так и поступаю, но при этом все-таки оцениваю свои поступки как нравственные и безнравственные с точки зрения категорического, *безусловного* (не опосредованного представлением о цели) императива, одна из формулировок которого гласит, что я не должен видеть в другом *только* одно лишь средство, но *также* и цель саму по себе.

В этой своей этике — которая и онтология, и эстетика — Кант современен как никто, однако представление о нем и его наследии по сю пору прочно связано с *философией ценностей*. Ценности потому и ценности, что все они так или иначе привязаны к человеку, от него «отсчитываются», поэтому для гуманизма человек — высшая ценность (это Фуко и называет «моралью удостоверения личности»); это не противоречит тому, что в рамках того же гуманизма — христианского гуманизма — высшей ценностью может считаться Бог (который и умер окончательно потому, что стал ценностью). Начатая Ницше «переоценка всех ценностей», в сущности, начала борьбу с *ценностным мышлением как таковым*, с антропоцентризмом, это была попытка «мыслить иначе». (Никоим образом не «иначе» мыслят те, кто гуманистическим ценностям противопоставляет какие-то иные, негуманистические или антигуманистические — раса, почва и прочая белиберда — *ценности*. Так, к примеру, почвенничество или всякого рода «фундаментализмы» возможны только в мире культуры, где есть выбор между почвенничеством и либерализмом, тем же либерализмом, демократией или фундаментализмом, западничеством, славяно- или каким другим фильством, азийством, евразийством и т. п.[89]).

---

[89] «Мировоззрение» — вообще возможность, предоставляемая только эпохой культуры, тем временем, когда мир стал картиной. Никто не рассуждал о фундаментализме, когда мир естественным образом покоился на фундаменте божественного ума или космос мыслился как артикуляция первичного хаоса. «Культурный» культ хаоса Г. В. Флоровский в «Путях русского богословия» назвал «вторичным, искусственным хаосом». А вот что пишет по этому поводу В.В.Бибихин: «Мы теперь прочно забыли, каким было существование человека до эпохи Просвещения (шире, Ренессанса), когда не было выбора, принадлежать или не принадлежать к религиозной

Но что означает попытка мыслить иначе? Попытаться мыслить иначе — значит *радикализовать картезианское сомнение*, как следует усомниться в Я, подвергнуть отрицанию я-субстанцию даже более решительно, чем это сделал в свое время Кант. Это значит попытаться *собрать мир в целое без опоры на трансцендентальную субъективность*, а поскольку пока это еще никому не удалось внятным образом сделать, то пытаться мыслить иначе значит *пытаться* мыслить иначе, или просто пытаться *мыслить*.[90]

Выстраивая (а лучше сказать, выкраивая, раз он, как выяснилось, орудует ножницами) историю безумия, историю сексуальности, формулируя понятие дискурсивных формаций, Фуко до поры до времени легко обходится без ссылок на субъекта и субъективность.[91] А когда подходит время вплотную заняться субъектом, то тут, вместо того чтобы *ссылаться* на сознание как на что-то самопонятное, т. е. прозрачное для самого себя, или, напротив, требующее самоуглубления, расшифровки, заглядывания в его темные глубины, вместо того

стихии. Если какой-нибудь стилизатор в наше время говорит о себе „я человек средневекового миросозерцания," то он может так заявлять только потому, что напрочь забыто, насколько ситуация средневекового человека исключала принятие им решения о присоединении или неприсоединении к тому или иному миросозерцанию. Стилизатор не замечает за собой, что как выбирающий быть тем или другим по мировоззрению он продукт Просвещения, результат того, что он давно уже имеет возможность смотреть и смотрит на Средневековье со всем его миросозерцанием снаружи». *Бибихин В. В.* Язык философии. С. 322—323.

90 Ср.: Витгенштейн: «Надо всегда иметь решимость к тому, чтобы узнать что-то *совершенно* новое». Цит. по: *Бибихин В. В.* Смена аспекта. С. 466. Необеспеченность (Unsicherheit), комментирует В. В. Бибихин, «создается как раз присутствием нового, которое не сводится даже к смене аспекта и смене глаз: все это лишь наши старания задним числом назвать то, что новое *совсем*. Новое, как помнит наш язык, это нынешнее в смысле настоящего» (Там же). Настоящее — это то, что настоящее, неподдельное, и оно — сейчас. Установка на современность это, так сказать, «установка на настоящесть настоящего», а не попытка забежать вперед самого себя, она исключает всякую погоню за чем-либо, так же как усилие мысли не требует какого-то «нового мышления».

91 «Дискурс, по крайней мере, в таком виде, в каком он анализируется археологией, то есть на уровне его позитивности, — это не сознание, облекающее свой замысел во внешнюю форму речи; это не язык, и тем более не говорящий на нем субъект. Это практика, которая имеет свои собственные формы сцепления и последовательности». *Фуко М.* Археология знания. С. 311.

чтобы спрашивать *что* такое сознание, он говорит о «техниках себя». И это принципиально меняет дело. Разговор о власти и знании продолжается как разбор разных исторически сложившихся «техник себя», вполне поддающихся описанию.

Техники себя — это техники *становления* собой и *управления* собой одновременно. Множественное число здесь не случайно (см. выше). Потому что речь идет не вообще о самопревосхождении, или равенстве себе в неравенстве себе, а об определенных и определяемых, вписывающихся в различные формации, дискурсивные и недискурсивные, *совокупностях правил и практиках* установления отношений с самим собой и с истиной. Практики эти не сводятся к следованию правилам, к простому включению в разные (если воспользоваться терминологией Л.Витгенштейна) *языковые игры*. Субъект как κυβερνητης, как «кормчий», или «губернатор», — правитель, — самого себя возникает там и тогда, где и когда у него хватает духу *дать сыграться самой игре*, чем бы ему это ни грозило. Только тут и происходит завершение опыта в субъекте, или акт истины. Для игры же правила — это просто способ существования, и она их всегда «переигрывает».[92] И делает это сама, хотя бы и «через» нас — ее участников, притом что самим нам менять эти правила (за пределами довольно узкой сферы) не дано.

Фуко, вообще-то, очень внятно объясняет суть того, что заставило его поменять планы. В беседе с Франсуа Эвальдом он говорит, что действительно «обернул» ход анализа. Ранее он двигался от «безумия» или «сексуальности» как «проблемы для других», теперь же он отправляется от проблемы, которую может составлять сексуальное поведение «для самих индивидов». «В первом случае речь шла <...> о том, чтобы понять, как

---

92 «В нашей культуре мы имеем многочисленные общепринятые образцы, которым должна соответствовать, например, школьная учебная фраза. Мы ослеплены этими идеальными стандартами. Следовать им не так уж трудно. Идеалы продиктованы стандартными языковыми играми нашей культуры. Они никогда не охватывают все возможные языковые игры и не дают даже подозревать о существовании многих. Нашу мысль и нашу речь подмывает следовать патентованным образцам. Идеи сидят у нас, словно очки на носу, и все, на что мы смотрим, нам видно через них». *Бибихин В. В.* Смена аспекта. С. 364—365.

„управляют" сумасшедшими, теперь же — как „управляют" собой». При этом, добавляет Фуко, «идя от того, что представляет собой безумие для других», он подбирался к вопросу о «конституировании особого рода опыта — опыта самого себя, <...> как он складывался внутри душевной болезни, в рамках психиатрической практики и института психиатрических лечебниц». В последних же книгах (имеются в виду «Использование удовольствий» и «Забота о себе») он хотел «показать, каким образом управление собой включается в практику управления другими».[93]

С этого — с показа того, как практика управления собой включается в практику управления другими — и начинается публикуемый ныне по-русски курс. Платоновский «Алкивиад I» перечитывается именно в этом ключе. Речь уже идет, собственно, не о «власти» (pouvoir) и «знании», а о «правлении» (gouvernement) собой и другими, не об анонимных структурах «приведения к субъективности», а, как сказано выше, о *взаимо*отношениях субъекта с истиной, пересотворяющих как субъекта, так и истину. *Производится не только истина, но и ее субъект*. При этом *не субъект — условие опыта*, но опыт *завершается в субъекте* и завершается как *открытость опыту*. Это *событие завершения опыта в субъекте* называется, по традиции, *«актом истины»* и осуществляется как *«истинное говорение»*.

Разбор античных техник и практик себя и составляет содержание курса, озаглавленного «герменевтика субъекта», с которым читатель уже познакомился. Описание различных техник «прихождения в себя» в итоге перерастает в некую *генеалогию морали*.[94] Слово «генеалогия» я употребляю точно в том смысле, которым наделял его Фуко. «Генеалогия, — говорит он в беседе с Франсуа Эвальдом, — означает здесь, что я веду анализ, исходя из наличного вопроса, существующего сейчас, в

---

[93] *Фуко М.* Воля к истине. С.312—313. См. также комментарий и послесловие С. Табачниковой: «Мишель Фуко: историк настоящего».

[94] Из беседы с А. Фонтана: « — *Не идет ли речь, по существу, о новой генеалогии морали?*

— Если бы это определение не было связано с той торжественностью и грандиозностью, которые когда-то навязал Ницше, то я бы сказал „да"». Эстетика существования // Интеллектуалы и власть. Часть 3. С. 298—299.

настоящем».[95] Общие контуры этой генеалогии очерчены в первой и в начале второй лекции курса. Ее ключевое положение: «история истины вступила в свою современную фазу», когда было решено, что субъект, как он есть, способен познать истину. К этому «решению», которого, конечно, никто не принимал, дело шло постепенно. Исходным пунктом движения служит «Алкивиад». I—II века описываются как золотой век заботы о себе. Далее наступают иные времена. Но не христианская аскеза, не регламентация и институционализация практик «признания» (исповедь) в христианстве были, как можно было бы подумать, той средой, в которой зарождались, развивались и обретали форму «самые суровые, самые ригористичные и ограничительные, какие только знал Запад, моральные нормы»; их, говорит Фуко, надо возводить не к христианству, а, скорее, к морали первых веков до нашей эры и начала нашей эры — стоической, кинической, отчасти эпикурейской, словом, к «золотому веку» заботы о себе. Они сложились там, в язычестве, в разнообразных практиках себя, продиктованных необходимостью «заботы о себе», и затем были переняты и усвоены христианской мыслью и практикой (как противовес гносису), откуда и перекочевали в Новое время. Они выжили, прижились и расцвели на совершенно иной почве — на почве «не-эгоистической» этики общественного долга, заботы о ближних и т. д.

Еще одна неожиданность: как уже отмечалось, оттеснение заботы о себе и узурпация прав на истину познанием случились раньше всего не где-нибудь, а именно в схоластике; это схоластический дискурс подготовил эру «научно-обоснованного» мировоззрения. Но именно период становления новой — как мы сказали, механистической — науки отмечен бурным возвращением и даже расцветом магии и оккультизма, в связи с чем тема «фаустовского человека» значительно усложняется. Все это говорит о том, что действительные линии раздела и разрывы в истории проходят и случаются часто совсем не там, где мы привыкли их видеть.

Искать ответ на вопрос о том, почему итогом усилий одинокого и мужественного картезианца в конце концов оказывается

---

[95] *Фуко М.* Воля к истине. С. 319. Вспомним о просветительской «установке на современность».

«авторитарное вторжение», согласно Фуко, надо в распределении и перераспределении *властных полномочий*, *наличных знаний* и *форм субъективности* — тех самых *актов истины*, в которых индивид становится субъектом опыта, а опыт *завершается* в субъекте. Для самого Фуко этот вопрос был, в первую очередь, вопросом о власти. Власти, понятой не в терминах «подавления», а как «правление». Вопрос, адресуемый им власти, — это не «что», не «почему», а «как» — как осуществляется власть?[96] О *сущности* власти надо заключать, исходя из ее *существования* (осуществления). Отсюда же можно будет прийти к каким-то выводам относительно субъектов властных отношений — «кто», «как» и «почему» рабства и господства, — ведь, как и в случае языка, безумия или сексуальности, именно соответствующий дискурс учреждает своего субъекта, а не наоборот, т. е. именно власть «осуществляет свою власть» и над властителями, и над подвластными. А «как» власти — это ее техники, те же «истинностные игры» (ср. «языковые игры» Витгенштейна). С некоторых пор, решающим образом с конца XVIII в., власть на Западе (а теперь, вроде, и у нас в России) — это власть, отдающая себе отчет в том, что ее главный ресурс — *правление*, т. е. не прямое насилие, а косвенное подчинение интересам власти, воспроизводство власти как таковой. Поэтому из трех форм власти — *господства* (этнического, социального, религиозного, доминировавшего в феодальном обществе), *эксплуатации* (экономической, т. е. «отделяющей производителя от производимого им»,[97] преобладавшей в XIX в.) и многократно упоминавшегося выше *assujetissement* (подчинения посредством приведения к субъективности) в наше время — в XX и, наверное, в XXI в. — на первый план выходит последняя. Соответственно меняются — или должны меняться — и формы сопротивления власти, борьбы с ней. Современное (т. е. существующее с XVIII в.) государство, утверждает Фуко, — это не только «тотализирую-

---

[96] «Простой вопрос, совершенно плоский и эмпирический: „Как это происходит?", который мы как бы посылаем на разведку, имеет своей функцией не „протащить тайком" метафизику или онтологию власти, но попытаться провести критическое исследование на тему власти». *Фуко М.* Субъект и власть // Интеллектуалы и власть. Часть 3. С. 175.

[97] *Фуко М.* Субъект и власть.С. 168.

щая» власть, т. е. власть, подавляющая индивидов, их права, свободы, отнимающая у них жизнь, но и власть «индивидуализирующая», развившаяся именно на основе пастырской власти (институты ушли, функции остались). Это, в частности, означает, что индивиды — объекты этой власти — не какой-нибудь «естественный человек» Руссо, — они тоже производное этой самой власти. Власть, таким образом, — это и насилие, и согласие, насилие с согласия (общественный договор). «Что» власти должно быть выведено из ее «как», из того, как она осуществляется, а осуществляется она как «множество воздействий на возможные действия».[98] Власть осуществляется как conduite des conduites, как «управление поведением («поведениями», т. е. поведением многих)». И это он называет gouvernement, правлением в широком смысле, том, который это слово имело в XVI в. Когда власть понята как правление, в нее, говорит Фуко, включен один очень важный элемент: элемент свободы. «Власть осуществляется над «свободными» субъектами, и лишь постольку, поскольку они «свободны» (кавычки означают здесь относительность открывающихся перед ними возможностей: например, абсолютное рабство исключало бы возможность власти, раб относительно свободен, он может сбежать).[99] Свобода и власть нужны друг другу, их отношения — не антагонизм, а агонизм (agonia — состязание, борьба): в самом средостении власти ей бросает вызов свобода.[100] Вызов правлению других бросает тот, кто «завершил в себе опыт», кто управляется с собой, тот, кто хорошо о себе позаботился. В последние годы жизни Фуко предпочитает говорить не об *освобождении* (никого ни от чего освободить невозможно), но о *практике* (или практиках) *свободы*.

Новоевропейские «теория» и «практика» с их невиданным размахом и невиданными успехами измельчали в сравнении с античным пониманием theoria как усмотрения истины, рожденного *практикой* «обращения взгляда». Собственно *научная*[101] процедура удостоверения знания, в ходе которой

---

98 Там же. С.181.

99 Ср. хрестоматийного Гегеля: диалектика рабства и господства.

100 *Фуко М.* Субъект и власть. С. 183.

101 Тут, как было показано выше, и происходит разделение сфер компетенции философии и науки.

объективным (=научно-обоснованным) признается то знание, которое может быть получено каждым, кто воспроизведет условия его получения, *лишь по видимости утверждает приоритет практики*, которая понимается теперь как практическое подтверждение или опровержение *теории* (теоретических построений, гипотез). Субъект со всем его «духовным деланием» выносится за скобки научного знания. Это вовсе не означает, что о субъекте вообще забыли. Напротив, только о нем и думают: во-первых, само естественнонаучное знание не дается даром, требуя жертв, и все больших, а во-вторых, чем же еще остается заниматься в сложившихся условиях философии, как не задаваться вопросом об отношениях субъекта и объекта? В самом деле, не пытаться же оспаривать точную науку (физико-математическое естествознание, в первую очередь) в ее собственной сфере, где философия расписалась в некомпетентности. Однако тут-то и пробил ее звездный час, поражение легко обернулось победой. Человек-субъект как средоточие «духовности» противостоит миру-объекту. Для философии естественно представить это противостояние лишь внешним проявлением глубинного тождества, связывающего обоих. Ведь еще Платон разъяснил, что познать можно только то, что «и так» каким-то образом знаешь. Именно этот и именно так поставленный вопрос о субъекте и объекте провоцирует лавинообразное возвращение в новоевропейский мир «структур духовности». Но это духовность, так сказать, идеологизированная, да к тому же часто все-таки притязающая на «научную обоснованность», например, в марксизме или психоанализе (не лакановском).[102] Разумеется, говорит Фуко, «идея классового подхода, партийного, принадлежность к общественной группе, школе, посвящение, подготовка аналитика и т. п. — все это имеет прямое отношение к требованию формирования субъекта для получения доступа к истине, но мыслится в социальных понятиях, в организационных терминах. Об истории духовно-

---

[102] Очевидно, что стремление подвести под «искусство себя» научный фундамент было свойственно всем временам, но в наибольшей мере это удалось именно Новому времени, причем, как раз ближе к его закату. Но чем обусловлено это стремление? Очевидно, что подспудным желанием *обойти* необходимое — труд «заботы о себе»; обойтись без него, потому что этот труд — самый тяжелый.

сти и ее требованиях не вспоминают. А между тем ценой этого ухода в сторону, этой подмены вопросов, относящихся к теме „истина и субъект", разговорами о принадлежности (группе, школе, партии, классу и т. д.) оказывается как раз забвение вопроса о том, как соотносятся между собой субъект и истина»,[103] т. е. вопроса «о цене, которую должен уплатить субъект за то, чтобы сказать правду», о том, «какое обратное действие на субъекта оказывает то обстоятельство, что он сказал, мог сказать и сказал, истину о себе самом».[104] «Истинное говорение» — это и есть та самая parrhêsia, libertas, о которой Фуко говорит в последних лекциях курса.

Античная parrhêsia — это свобода речи, откровенность, но не только нежелание что-либо скрывать, а именно умение сказать правду, к умению не сводимое. И, конечно, здесь не имеется в виду свобода выражения мнений. Parrhêsia, поясняет Фуко, это то в поведении и речах наставника, что соответствует «слушанию» ученика. Слушая, ученик *молчит*, слушается. Ученик дает слову наставника произвести некоторую работу в своей душе: теперь он — его хранитель и потому хранит молчание, а не выступает сразу с «собственным мнением», как те, у кого ухо напрямую связано с языком.[105] Что же может соответствовать слушанию ученика в речах наставника? — Только то самое *молчание*, в котором иногда рождается истинное слово. У *обращения* две стороны — мистическая и аскетическая. Аскетически *отстраняясь*, в числе прочего и от себя самого, мист-молчун *приобщается* к истине-логосу, который начинает говорить в его речах. Истинное говорение — это, скорее, говорение устами мудреца самой истины. Традиционное обращение, в частности эллинистическое, вроде бы так и устроено. Однако Фуко «установлен» на современность. Римские стоики, о которых он пишет, не «производили» истину. Они были ей причастны. Причастны благодаря разуму — вселенскому «руководящему началу», логосу, обеспечивающему целостность мироздания и, соответственно, его разумность. Фуко, как мы видели, в своих попытках «мыслить иначе» ушел далеко не только от античности, но и от новоевропейской философии. Он

103 Лекция от 6 января. С. 44—45.

104 Там же.

105 Лекция от 3 марта 1982 г., первый час. С. 369.

солидаризируется с Делезом в общем предприятии «ниспровержения платонизма», под которым подразумевается почти вся метафизизическая традиция, коль скоро вся она была «философией основания». Философ основания приходит к основанию, потому что с самого начала уже стоит на нем, так или иначе ему причастен.[106] Основание — это тождество, ум, мыслящий сам себя, или — в «сошедшей с ума» трансцендентальной философии — совпадение с собой мыслящего субъекта. В любом случае понятие замыкается само на себя. Чтобы оно не замыкалось само на себя, надо поставить во главу угла не тождество, а Различие. Тождество — лишь частный случай Различия. Это все меняет: *событие* повторяется как неповторимое, истина производится, оказываясь одной из возможных ситуаций, возникших в результате встречи с тем, что «не-мысль». Не спрашивается, как возможна «встреча»: она случается, бывает, — тогда бываем и мы, всегда уже отступившие от себя, установившие с собой *отношение*. И другой опоры, для ведéния себя (правления собой), делающего нас свободными, кроме этого нашего к себе отношения, у нас нет. [107]

Я глубоко признателен всем, кто помог мне в работе над переводом и статьей, но больше всех я, как всегда, обязан Вере Григорьевне Резник.

---

[106] «Для того чтобы выделять из себя истины, душе был необходим внешний коррелят, одновременно независимый от нее и ей тождественный: способность истины приходить извне ограничивается необходимостью ее интериоризировать, т. е. поддерживать с ней естественное отношение». (*Рыклин М.* «Нежный ветер». Страсти по Мерабу Мамардашвили // Встреча с Декартом. М.: Ad Marginem, 1996. С. 127.

[107] «... Не исключено, что крах возобновляемых попыток воссоздать некую этику себя, череда более или менее тщетных, исчерпавших себя усилий, приведших лишь к тому, что мы все время пользуемся ее лексиконом и не можем связать с ним хоть какое-то содержание, породят резонное сомнение в самой возможности такой этики сегодня, и это при том, что ее создание — задача, по-видимому, насущная, главная, политически необходимая, если и впрямь, сопротивляясь политической власти, опереться на что-либо, кроме как на то, как ты сам к себе относишься, больше не на что». Лекция от 17 февраля 1982 г., первый час. С. 278.

Предметный указатель

Anakhôrêsis, см. Уединение 63, 65, 66, 107, 239
Arcana conscientiae 245, 262, 306
Askêsis 28, 237, 338, 342—346, 354, 359, 401, 450, 454, 462, 541
Aufklärung (Просвещение) 338

Bios 485, 527—528

Cura sui 15, 21, 535

Dogmata 286, 351, 542

Emendatio, см. Исправление 238
Epimeleia heautou, см. Забота о себе
Epistrophê 235—237, 242—244, 538

Gnôthi seauton 15—17, 20, 24, 26—27, 83—85, 193, 194, 196, 453, 494, 500—502, 535
Gumnazein 100, 343, 384, 460, 461, 488

Hupomnêmata 388, 389, 395, 396, 544

Instructio 111, 348

Libertas 403, 410, 415, 416, 423, 433, 435, 439, 440
Logos 266, 351—354,361—363, 365, 366, 368, 370, 376, 387, 396, 406, 508, 542

Mathesis 338, 342, 358
Meletê 23, 100, 101, 384, 385, 460, 493, 495, 498, 502, 521, 547
Metanoia 101, 202, 237, 241—244

Otium, см. Досуг

Paideia 61, 266, 267, 442
Paraskeuê, см. Оснастка 111, 267, 348—352, 354, 359, 396, 450, 575
Parrhêsia 157, 158, 180, 187, 192, 193, 269, 394—397, 410—423, 429, 432, 433, 435, 437—441, 450
Phusiologia 265—269
Pneuma 63
Praemeditatio malorum 388, 503, 508—513, 517, 518, 545
Prokheiron 353, 385, 390, 543

Stultitia, stultus 151—155, 371, 372, 505, 540

Tekhnê 50—51, 67, 74, 150, 200, 367, 397, 419, 493, 527, 528, 572, 573
Tekhnê tou biou 103, 145, 201, 202, 232, 286, 287, 458, 459, 462, 484—486, 525, 526. См. также Искусство жизни
Therapeuein 21, 69, 115

Автаркия 208, 268
Акт 28—30, 43, 64, 70, 86, 95, 101, 500
Анализ 320, 327, 332
Аскеза 27, 28, 107, 202, 237, 240, 342, 344, 346—348, 353, 354, 359—361, 367, 370, 379, 388, 402, 450, 451, 455, 508, 526, 544

Аскетизм 23, 24, 160, 202, 276, 283, 536
Аскетика 22, 24, 451, 455
Атараксия 218, 220, 221, 498
Атлет 258, 348, 349, 350, 351, 535, 541

Бдительность 101, 244, 487
Безопасность 65
Безумие 257
Бессмертие 130, 164, 204, 207, 208, 238, 258, 483, 486, 541
Бог (боги) 16, 19, 48, 72, 261—264, 267, 268, 301, 369, 393, 467, 481—484, 487, 508, 535, 542
Богатство 47—50, 68, 89, 304, 465, 537
Болезнь 74, 111, 114, 136, 224, 262, 377, 429, 479, 539, 547
Борьба 173, 249, 258, 349, 350, 404, 463, 487, 539, 542
Будущее 503—505, 510—512, 520, 521, 545

Взгляд 23, 85, 101, 136, 244—250, 256, 274, 279, 287, 288, 290, 304, 306, 308, 309, 310, 311, 322, 331—335, 377, 378, 433, 493—496, 499, 518—520, 548
Власть 51, 98, 180, 206, 225, 278, 405, 406, 408, 418
Возвращение к себе, обращение на себя 194, 195, 233, 235, 238, 276, 342, 538, 544
Воздержание 451, 452, 456, 461, 463, 464, 465, 466, 468, 474, 493, 542, 545, 546
Воля 152—154, 375
Врач 74, 75, 105, 111, 269, 393, 420, 429, 432
Высказывание 443

Генеалогия 213
Герменевтика 545, 547
Гнев 72, 333, 404—406, 418, 466, 467
Гностический, гносис, гностик 29, 94, 283, 455, 456
Государь (принцепс) 172, 173, 224, 225, 276, 405, 408, 411, 412
Гражданин 18, 52, 53, 60, 69, 92, 196—199, 201, 276, 324
Гуманитарные науки 213

Диететика 75, 76, 183, 184
Дискретность 329, 330, 347, 506
Диспозитив 346
Добродетель 19, 59, 90, 136, 173—175, 307, 324, 327, 330, 343, 363—365, 411, 440, 462, 463
Досмотр сознания (души) 23, 64, 185, 225, 262, 393, 451, 458, 503, 513, 520—525
Досуг 132, 133, 172, 183, 247, 407, 408, 506, 537
Духовное упражнение 318, 333, 334, 451, 457

Желание 103, 151—154, 261, 374, 410, 459, 467, 468, 542

Забота о себе 14, 17—26, 40, 45, 46, 48, 49—54, 58, 60, 61, 64, 66—69, 73—76, 81—85, 87—89, 91—94, 97—105, 107—110, 113, 114, 116, 117, 126, 127, 130—133, 135—141, 145, 146, 151, 154, 156, 185, 197—202, 217, 218, 220—228, 231, 232, 235, 273, 274, 279—282, 284, 417, 453, 454, 485—487, 493—499, 501, 502, 504—506, 525, 526, 535—540, 568
Закон 131, 132, 139, 207, 232, 320, 329, 344—346, 359, 411, 412, 485, 542

Идентичность (тождество, равенство себе) 86, 332, 333, 347, 494, 495, 506
Искусство жизни 98, 103, 145, 201, 202, 232, 286, 360, 458, 484—486, 525
Искусство кормчего 275, 352, 438
Искусство (искусства) себя 172, 202, 284, 343, 408, 485, 504, 562

Исповедь 133, 360, 391, 422, 522
Исправление, см. Emendatio 111, 150
Испытание, проверка 63, 64, 326, 385, 431, 437, 452, 460, 461, 465—469, 474—478, 480—484, 486—488, 493, 500, 502, 503, 509, 510, 521, 523—528, 546
Истина, правда 14, 15, 26—32, 62, 63, 93—95, 137, 160, 161, 194, 201, 202, 204, 213—217, 235, 236, 263, 264, 269, 270, 276, 280, 287, 303, 317, 335, 344, 346, 353, 359—361, 365—367, 372, 375, 376, 378, 379, 385, 388—395, 397, 401, 412, 413, 415, 418, 419, 421, 423, 434, 439—443, 450, 494, 495, 499, 500, 502, 503, 513, 524, 528, 543—545, 569, 575
Истинная речь 256, 391, 397, 402

Картезианский 26, 30, 42, 84, 320
Катартический 194, 195, 196, 199, 200, 202, 214, 217
Киники, кинический 20, 25, 30, 98, 112, 156, 176, 201, 244, 257, 270, 279, 280, 285, 343,348, 394, 453, 455, 463, 478, 539
Киренаики 507
Красота 47, 48, 311, 328, 374—376, 437
Культура себя 45, 61, 93, 140, 202—204, 231, 236, 238, 343, 345, 451, 476, 483, 484, 539—541, 546, 587, 589, 591

Лазутчик 478
Лесть 159, 180, 288, 302, 362, 375, 403, 404, 406, 407, 409—412, 417, 418, 420, 430, 431
Любовь 28, 52, 59, 89, 181, 182, 184, 375, 409, 429, 430, 451

Марксизм 44
Медицина, врачевание 74, 75, 113, 114, 126, 127, 140, 146, 269, 275, 337, 343, 367, 432, 438, 539, 540
Метод (подход) 30, 89, 95, 282, 319, 331, 419, 500
Миг 316, 318, 328, 329
Мораль 14, 23, 25, 26, 31, 226—228, 238, 286, 328, 397, 402, 432
Мудрец 310, 349, 353, 411, 416, 498
Музыка 64, 71, 328, 343, 362

Наставник души 150, 157, 178, 179, 186, 389, 430—432, 439, 440, 442, 450, 451
Наука 42, 43, 150, 216, 228, 257, 279
Неоплатонизм 198, 454, 455
Неоплатонический, неоплатоник 30, 65, 87, 91, 93, 94, 197, 199, 201, 217

Образование 47, 49, 50, 52, 59, 68, 112, 145, 155, 258, 368, 369, 475, 476
Обращение 234—237, 240, 243
Объективация 345, 346
Освобождение 111, 236, 239, 300, 304, 305, 306, 323, 329, 500
Оснастка, см. Paraskeuê
Откровение 140, 282, 354, 391, 442

Педагогика 59—61, 89, 91—93, 103, 146, 193, 231, 232, 287, 441, 442, 448, 537, 539
Письмо 360, 379, 383, 387—392, 402, 407, 463, 544
Пифагореизм 63, 64, 215
Пифагорейский, пифагореец 29, 63—65, 94, 109, 129, 137, 138, 147, 157, 205, 225, 242—244, 247, 265, 343, 368, 447—449, 517, 520, 521, 544, 546
Плавание 275
Платонизм 83, 90, 94, 95, 141, 197, 215, 453, 454, 499
Платонический, платоновский, платоник 45, 65, 81, 91, 93, 135, 164, 194, 217, 236, 237, 242—245, 281—284, 303, 307—309, 538
Подготовка (Préparation) 110, 348, 353, 460, 463, 483, 493, 513
Подготовка, воспитание, образование (Formation) 44, 50, 52, 61, 106,

110, 111, 113, 148, 150, 159, 415, 463, 476, 477, 538
Подчинение, приведение к субъективности (assujettissement) 346
Познание себя, самопознание 15, 16, 26, 27, 64, 67, 83—88, 90, 93—95, 98, 197, 228, 244, 279—285, 305, 306, 315, 344, 453—456, 466, 494, 495, 501, 502, 535—537, 569
Покаяние 391, 522
Политика, политик, политический 46—53, 58—60, 91, 103, 106, 128, 146, 156, 159, 164, 172, 173, 176—179, 183, 194, 195—197, 199—201, 217, 219, 224, 231, 232, 235, 273, 278, 408, 410, 411, 453, 485, 537, 541, 547
Правление 278
Практики себя 102, 105, 106, 108, 110—113, 115, 126, 128, 133—135, 137, 138, 145—149, 151, 171, 172, 177, 185, 187, 192, 200, 204, 231, 236, 240, 265, 266, 270, 342—344, 359, 360, 363, 367, 368, 391, 393, 404, 422, 452, 476, 504, 517, 521, 539, 540, 582, 585
Предписание 60, 131, 263, 264, 287, 318, 334, 387, 498
Преображение 31, 41, 237, 243, 347, 480
Признание 360, 393, 443, 522
Припоминание 199, 235, 236, 243, 281—284, 308
Природа 112, 194, 247, 250, 257, 261, 261, 265, 268—271, 285, 286, 290—293, 300—306, 312, 316, 324, 350, 435, 542
Произведение 458, 459
Психагогика 441, 442
Психоанализ 44, 45, 213
Психология 279

Радость 128, 299
Размышление 23, 287, 322, 384, 488, 493, 495, 498—500, 502, 543
Размышление о смерти 130, 298, 385, 388, 451, 452, 512, 513, 517, 518, 548
Разум 266, 302, 303, 306, 308, 323, 332, 334, 347, 350, 363, 365, 435, 454, 483, 495—497
Рациональность 22, 94, 306, 309, 350, 479, 480
Революция 234
Риторика 113, 156, 162, 176, 177, 362, 374—376, 396, 403, 412—417, 420, 436, 437, 439, 440, 460, 493

Свобода 260, 268, 269, 299, 310, 317, 323, 332, 335, 458, 461, 484, 485
Слушание 138, 192, 361, 367, 368, 373, 375—379, 396, 402, 447, 448—450, 544
Советчик, советник 164, 165, 173, 178, 411, 418, 540
Сон 63, 137, 520
Сопротивление 208, 278, 462
Софистика 172, 376, 417
Спасение 140, 141, 147, 199, 204—209, 217, 218, 220, 221, 232, 275, 276, 282, 392, 422, 423, 450, 483, 527
Старость 92, 104, 108, 117, 127—130, 146, 152, 289, 312, 377, 486, 548
Стиль 459, 465
Стоик, стоический 20, 21, 25, 30, 53, 65, 73, 76, 94, 95, 98, 112, 114, 126, 132, 134, 138, 151, 155, 164, 175, 201, 218, 225, 244, 257, 268, 279, 280, 285, 286, 289, 293, 303, 305, 310, 320, 324—327, 331, 348—351, 368, 388, 394, 414, 453—456, 463—467, 469, 475, 479—481, 496, 499, 500, 503, 513, 518, 521, 539, 540, 542, 544, 548
Стоицизм 65, 97, 106, 286, 319, 545
Страсть, влечение, волнение 68, 72, 116, 129, 138, 151, 152, 223, 362, 290, 298, 323, 370, 429—431, 433, 496, 502, 539, 542, 548
Структура 30, 44, 82, 174, 316, 422
Субъект 14, 15, 22, 27—32, 41—45, 54, 62, 70, 71, 90, 146, 149, 150, 155, 192, 196, 199, 202, 204, 209, 213—217, 237, 238, 241, 242, 244, 248, 249, 256, 257, 264, 265, 267—

271, 274, 278, 280, 283, 307, 315—318, 327, 329, 333—336, 344—346, 351, 354, 359, 360, 385, 386, 391—394, 401, 402, 440, 480, 495, 499—503, 524, 526, 528, 544, 545, 547
Субъективация 241, 360, 361, 379, 393—395, 402
Счастье 104, 155, 157, 173, 208, 219—221, 292, 335, 336, 347, 417

Теология, богословие 42, 194, 216
Терапия 21
Техника 23, 62—65, 75, 131, 177, 203, 204, 213, 276, 344, 360, 361, 365, 392, 402, 403, 404, 413, 433, 451, 452, 485, 527, 544
Техники себя 81, 93, 200, 284, 452, 483
Технология себя 62, 63, 66, 83, 131, 140, 192, 234, 235, 404
Трагедия 481
Траектория 91, 249, 274
Трансформация (преобразование) 28, 29, 41, 43, 201, 202, 216, 217, 243, 269, 353, 392, 451, 500

Удовольствие 129, 241, 539
Учитель 20, 53, 59, 74, 109, 113, 150, 151, 154, 176—178, 180—182, 187, 192, 232, 269, 350, 373—375, 391, 392, 394, 397, 402, 403, 415—417, 420—422, 432, 433, 440, 442, 448, 449, 535, 539, 540, 547

Философ 20, 21, 30, 46, 65, 92, 109, 150, 155, 156, 160, 161, 163—165, 171—173, 175—179, 186, 258, 359, 360, 372, 377, 401, 410, 414, 458—460, 465, 474, 478, 484, 487
Философия 15, 17, 23—25, 27, 30, 40, 43, 46, 54, 61, 81, 82, 84, 87, 90, 98, 109, 114—116, 134, 137, 151, 155—157, 159, 160, 171—173, 175, 180, 193—195, 197, 201, 202, 215—217, 234, 238, 239, 241, 287, 301, 302, 319, 337, 348, 363, 364, 368, 372—376, 395, 396, 412, 417, 441, 451, 462, 500, 517, 528, 536—538, 540

Хозяйство 76

Церковь 60, 283

Чтение 137, 186, 247, 360, 383, 384, 389—391, 407, 463, 544

Экзегеза, истолкование 265, 282—285, 306, 327, 385
Эпикуреизм 135, 157, 418
Эпикурейский, эпикуреец 21, 25, 30, 53, 65, 76, 94, 95, 98, 104, 107, 114, 126, 132, 135, 155, 157, 162—164, 172, 174, 201, 218—221, 244, 257, 265, 268, 270, 279, 280, 305, 404, 414, 421—423, 441, 508, 542, 544
Эрос 28, 48, 52, 175, 309, 375, 541

Язык (речь) 70, 71, 187, 363, 370, 371, 397, 406, 414
Ясность, безмятежность, спокойствие 208, 270

Указатель имен

Август 135, 172, 207
Августин (Аврелий Августин, св.) 42, 213, 216, 391, 500
Авл Гелий 448, 449
Адо (И.) 124, 170, 564, 565
Адо (П.) 38, 78, 95, 143, 167, 226, 243, 318, 382, 399, 418, 451, 452, 564
Аллен (В.) 109
Алкивиад 47—54, 59, 60, 65, 68—70, 74, 83, 85, 86, 88, 89, 98, 105, 108, 110, 131, 136, 185, 197, 198, 248, 281, 374, 375, 449, 453, 485, 486, 493, 538, 613, 616, 617, 620
Альфёльди (А.) 190
Анаксандрид 46, 51, 536
Андерсон (Д.) 188
Андре (Ж.-М.) 143, 170, 172, 188, 444, 564
Антонин 183
Аполлоний (Аполлоний Тианский) 164, 173
Аристон с Киоса 286
Аристотель 30, 41, 165, 215, 216, 412, 419, 622
Арним (Х., фон) 167
Арриан 106, 159, 161, 395, 540
Аттик 389
Афинодор 163, 166, 169, 172
Ахилл Татий 487

Беранже (Ж.) 188
Бертани (М.) 55
Бил (С.) [Byl] 530
Бодлер (Ш.) 37, 277
Брейе (Э.) 38, 141, 564
Бриссон (Л.) 34, 96
Брюншвиг (Ж.) 96, 565
Буассье (Г.) 188
Буркерт (В.) 78
Бюрле (Г.) 443

Василий Кесарийский 22, 458
Вейль (Р.) 89, 96
Вейн (П.) 38, 143, 189, 190, 381, 424, 473, 490
Вергилий 377
Вернан (Ж.-П.) 77, 355, 357, 445, 451, 528, 564
Видаль-Наке (П.) 119
Витрак (Б.) 123

Гален 286, 411, 418, 423, 429—433, 438, 439, 441, 538, 540
Гегель 43, 528, 571, 616
Гелиодор 487
Гельвидий Приск 163
Гельвия 178
Геракл 481
Гераклит 69
Гермотим 109, 110
Геродот 270
Гете 336
Гиерокл 242
Гиппократ 183
Гольдсмидт (В.) 96, 340
Гомер 47
Грация 181
Григорий Нисский 22, 25, 45, 100, 536
Грималь (П.) 120, 169, 426, 490

Гуле (Р.) 254
Гуле-Газе (М.-О.) 122,355
Гуссерль (Э.) 43, 501, 531, 604

Де Витт (Н. В.) 157, 564
Дезидери (П.) 121
Декарт (Р.) 30, 41, 43, 215, 320, 336, 386, 500, 501, 568, 607, 609, 611, 615, 624, 628
Делатт (А.) 120
Делез (Ж.) 591, 597, 601, 634, 635, 651, 662
Деметрий 21, 163, 258, 261—263, 265, 348, 349, 541
Демокрит 582
Демонакс 164
Деррида (Ж.) 39, 398, 610
Деборд (Ф.) 167
Детьенн (М.) 77, 78, 210, 357, 426, 445
Дефер (Д.) 255, 561
Дефрада (Ж.) 16
Джиганте 143, 168, 419, 423, 425, 426, 437, 564
Диссо (М.) [Dixsaut] 96
Диоген Лаэртский 258, 286
Дион из Прусы 107, 113, 155, 206, 225, 537
Дионисий Галикарнасский 264
Доддс (Е. Р.) 78, 123, 451, 452, 564
Дорион (Л.-А.) 339
Дрейфус (А.) 471
Дэвидсон (А.И.) 39

Евсевий Кесарийский 87, 91
Евфрат 173—178

Жерне (Л.) 77
Жоли (А.) 81, 451, 564
Жоли (Р.) 123
Жуанна (J.) [Jouanna (J.)] 123

Зопир Фракийский 50

Иаков 484
Исав 484
Исида 133
Исократ 343

Йегер (В.) 123, 272
Йетс (Ф.) 544

Кант 43, 216, 569, 603, 605, 608, 612 615, 625, 626, 627, 629, 630, 631 632, 644, 652, 653
Кассен (Б.) 188
Кассиан 325—327, 457, 547, 553
Катон (Порций) 181, 183, 184, 291
Квинтилиан 413—416
Климент Александрийский 97, 284
Кожоль-Заславски (Ф.) 515
Корнут 93
Круазе (М.) 96
Ксенофонт 17, 48, 100, 184, 537
Ксенофонт Эфесский 487
Курсей (П.) 33, 251
Кьеркегор 37
Кюмон (Ф.) [Cumont] 143

Лагранж (Ж.) 55, 429, 443, 561, 595
Лакан (Ж.) 45, 55, 213, 214
Лаффранк (М.) 123
Леви (К.) 33, 425, 470, 567
Лейбниц (Г.В.) 43, 629, 633
Лессинг (Г.Э.) 336
Лициний 109
Лонг (А.А.) 564, 565
Лукиан 108, 109, 173
Лукреций 542
Луций Пизон 157, 163
Луцилий 102, 106, 111, 112, 130, 134, 150, 178, 238, 287, 288, 301, 302, 307, 384, 389, 390, 407, 408, 418, 432, 433, 464, 511, 518, 540
Лютер (М.) 488, 489

МакМюллен (Р.) 170
Малафосс (Ж. де) 424
Марк Аврелий 66, 93, 97, 127, 180—186, 218, 225, 226, 232, 233, 239, 242, 244—246, 248, 256, 287, 316—318, 320—335, 338, 347, 349, 350, 358, 411, 412, 508, 519, 541, 543, 544, 548, 555, 566, 592, 613
Марлоу (К.) 336
Марция 310, 312
Марта (К.) 124

Марру (А.-И.) 76, 119, 272, 340, 471
Марулл 389, 509
Мефодий Олимпийский 22
Меценат 135, 172
Мишель (А.) 167, 170
Монтень 277
Моссе (К.) 34
Мусоний Руф 97, 105, 113, 114, 150, 155, 164, 342, 343, 461—463, 538, 564, 571
Мюррей (Г.) [Murrey (G.)] 38

Натали (К.) [С.] 143
Нерон 106, 134, 178
Ницше 43, 277, 529, 572, 603
Нокк (А.Д.) 251
Нуссбаум (М.) 565

Обен (М.) 251

Паскаль 336
Пепин (Ж.) 470
Перикл 47, 50, 108
Персий 93
Пижо (Ж.) 124
Питокл 270
Пифагор 64, 448, 449, 520, 521, 525, 555
Платон 17, 21, 29, 30, 50, 59, 62, 64—66, 69, 72, 73, 75, 82, 85, 87, 89—91, 92, 93, 98, 104, 114, 126, 165, 175, 177, 198—201, 204, 206, 209, 215, 217, 235, 243, 307, 310, 311, 343, 362, 410, 432, 449, 454, 462, 463, 607, 616, 617, 620, 660
Плиний 173—177
Плотин 22, 233
Плутарх 46, 64, 114, 179, 206, 244—248, 256, 264, 361—363, 368, 369, 378, 390, 404, 405, 461, 467, 505, 507, 509, 538, 543—547, 584
Поленц (М.) 565
Полибий 178
Порфирий 368, 521
Посидоний 114, 151, 564, 565
Прадо (Ж.-Ф.) 96
Прокл 193—195
Прометей 481
Протагор 61
Пюэш (А. К.) [Puech (H.-Ch.)] 39

Раббов (П.) 404, 564
Радиче (Р.) 143
Робер (Л.) 38
Робен (Л.) 96
Рошер (В.Г. фон) 16
Рубеллий Плавт 164

Саид, [Saïd (S.)] 187
Сартр (Ж.-П.) 574
Сенека 21, 102, 105, 106, 111, 112, 114, 115, 127—130, 134, 149—153, 158, 174, 178, 185, 186, 225, 238, 239, 244, 245, 258, 287—293, 298—311, 316, 333—335, 338, 348—350, 358, 360, 363—365, 368, 372, 376, 377, 384, 387, 389, 390, 404, 405, 407, 408, 415, 418, 423, 429, 432—434, 438, 439, 441, 457, 463—465, 475, 476, 477, 482, 483, 507—511, 518—520, 522, 523, 538—543, 545, 546, 548, 555, 566, 582, 583, 589, 613
Серен 105, 134, 151, 178, 179, 538
Сидли (Д.Н.) [Sedley] 565
Сократ 17—23, 29, 45—53, 60—62, 65, 66, 68—70, 72, 74, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 108, 131, 139, 149, 164, 172, 175, 177, 185, 195, 198, 248, 257, 374, 375, 394, 452, 453, 468, 485, 493, 535—538, 544, 617, 620
Софокл 197, 553
Спаннё (М.) 295
Спиноза (Б.) 42, 336, 629
Стобей 141
Сципион 291

Тавр 449
Теофраст 361
Тертуллиан 97
Трасеа Пет 163, 164, 258, 451
Треде (М.) 119
Тюркан (Р.) 143

Улисс 362, 487
Урлиак (П.) [Ourliac] 424

Фауст 42, 336, 337
Февр (Л.) 489
Фельке (А.-Ж.) 35
Фестюжьер (А.-Ж.) 38, 194, 233, 381, 564
Филодем 157, 158, 163, 415, 418—421, 429, 433, 438, 439, 584
Филон Александрийский 22, 108, 115, 135—137, 147, 371, 372, 536, 544
Филострат 173
Фласхар (Г.) 565
Фома Аквинский (св.) 41, 643
Фонтана (А.) 471
Фрейд (З.) 45, 501
Фридлендер (Л.) 190
Фронтон 93, 127, 180—182, 184, 186, 541
Фукидид 241

Хайдеггер 43, 214, 531, 571, 602, 603, 617, 618, 633, 637
Хармид 48
Херригель (Э.) [Herrigel (E.)] 255
Хёйстад (Р.) [Höistad R.] 489

Цицерон 112, 114, 115, 389, 414, 480 582

Шантрен (П.) 339
Шарплес (Р.В.) 565
Шеллинг (Ф.В.И.) 43
Шопенгауэр (А.) 43
Штирнер (М.) 277
Шуль (П.-М.) 123

Эвагрий Понтийский 547
Эвальд (Ф.) 32, 655, 656
Элий Аристид 127, 583
Эннас Дж. 565
Эпиктет 15, 20, 21, 73, 106, 107, 113. 116, 138, 139, 141, 159—163, 176. 206, 218, 221, 223, 224, 233, 241. 244, 245, 325, 326, 349, 363, 365. 367, 373—376, 387, 388, 395, 396, 461, 466, 468, 475, 477—480, 482, 483, 495—499, 519, 538, 540, 546—547, 555, 562, 564, 566, 589
Эпикур 21, 104, 114, 155, 218, 219, 266—270, 287, 384, 421, 422, 537, 566

Цезарь 225

Ямвлих 195

Содержание

Вместо предисловия 5

ЛЕКЦИИ 1981—1982 гг.

Лекция от 6 января 1982 г. Первый час 13

Напоминание об общей проблематике: субъективность и истина. — Новая точка отсчета: забота о себе. Интерпретации дельфийского предписания «познай самого себя». — Сократ как человек заботы: разбор трех отрывков из «Апологии Сократа». — Забота о себе как правило философской жизни и античной морали. Забота о себе в первых христианских текстах. — Забота о себе как общая установка, отношение к себе, совокупность практик. — Причины новоевропейского оттеснения заботы о себе и выдвижения на первый план самопознания: мораль Нового времени; картезианство. — Исключение: гностики. — Философия и духовность.

Лекция от 6 января 1982 г. Второй час 40

Несостыковка требований духовности: наука и теология до Декарта; философия классическая и современная; марксизм и психоанализ. — Разбор одного спартанского изречения: забота о себе как сословная привилегия. — Первый разбор «Алкивиада» Платона. — Политические притязания Алкивиада и вмешательство Сократа. — Воспитание Алкивиада в сравнении с воспитанием юных спартанцев и персидских царей. — Контекст первого упоминания в «Алкивиаде» заботы о себе: политические амбиции; недостаток образования; критический возраст, отсутствие политических знаний. — Неопределенная природа «себя» и последствия этого для политики.

Лекция от 13 января 1982 г. Первый час 58

Контекст появления сократического требования заботы о себе: способность молодых людей из хороших семей заниматься политикой; недостатки афинской педагогики (школьного и эротического воспитания); не ведающее о себе неведение. — Практики преобразо-

вания себя в архаической Греции. — Подготовка ко сну и формы испытания в пифагореизме. — Техники себя в «Федоне» Платона. — Их значение в эллинистической философии. — Вопрос в «Алкивиаде» о существе «самого себя», о котором нужно заботиться. — Определение «себя» как души. — Определение души как субъекта действия. — Забота о себе в связи с диететикой, экономикой и эротикой. — Нужда в наставнике.

Лекция от 13 января 1982 г. Второй час 81

Определение в «Алкивиаде» заботы о себе как познания себя: соперничество двух императивов в творчестве Платона. Метафора взгляда: начало видения и божественное начало. — Конец диалога: забота о справедливости. Вопрос о подлинности диалога и его место в платонизме. Забота о себе в «Алкивиаде» в связи с политической деятельностью, педагогикой, любовью к юношам. Предварение в «Алкивиаде» судьбы заботы о себе в платонизме. Неоплатоническое наследие «Алкивиада». — Парадокс платонизма.

Лекция от 20 января 1982 г. Первый час 97

Забота о себе: от «Алкивиада» до первых двух веков нашей эры — кривая развития. — Лексика, связанная с epimeleia. — Круг значений. — Экспансия заботы о себе: принцип пожизненной заботы о себе. — Чтение текстов: Эпикур, Мусоний Руф, Сенека, Эпиктет, Филон Александрийский, Лукиан. Нравственные последствия этой экспансии: забота о себе как стержень воспитания и исправления; сближение философской и медицинской терапии (общие понятия; цель терапии).

Лекция от 20 января 1982 г. Второй час 126

Преимущество старости (положительная цель и жизненный идеал). — Генерализация принципа заботы о себе (всеобщее призвание) и артикуляция феномена секты. — Социальные «ножницы»: от народных культов до аристократической сети дружеских связей в Риме. — Еще два примера: эпикурейские кружки и группа терапевтов. — Отказ от парадигмы закона. — Структурный принцип двойного членения: всеобщность призыва и своеобразие выбора. — Форма спасения.

Лекция от 27 января 1982 г. Первый час 145

Напоминание об общих характеристиках практики себя в I—II веках. — Проблема Другого: три типа учительства в платоновских диалогах. — Эллинистический и римский период: руководство субъективацией. — Анализ понятия stultitia у Сенеки. — Фигура философа как учителя субъективации. — Институциональная эллинистическая форма: эпикурейская школа и собрание стоиков. Институциональная римская форма: частный советчик.

Лекция от 27 января 1982 г. Второй час 171

Профессиональная философия в I—II веках и ее политическая ориентация. — Образ Евфрата в письмах Плиния: антикиник. — Философия вне школы как социальная практика: пример Сенеки. — Переписка между Фронтоном и Марком Аврелием: упорядочение диететики, экономики и эротики в экзистенциональном плане. — Досмотр сознания.

Лекция от 3 февраля 1982 г. Первый час 192

Неоплатонические комментарии к «Алкивиаду»: Прокл и Олимпиодор. — Разграничение политического и катартического в неоплатонизме. — Рассмотрение связи между заботой о себе и заботой о других у Платона: конечная цель, взаимообусловленность, сущностная импликация. — Ситуация I—II веков: «себя» (le soi) становится самоцелью. Следствия: философское искусство жизни, подчиненное принципу обращения; развитие культуры себя. — Религиозный смысл идеи спасения. — Значения sôteria и salus.

Лекция от 3 февраля 1982 г. Второй час 212

Вопросы присутствующих: о субъективности и истине. — Забота о себе и забота о других: оборачивание отношения. — Эпикурейское понимание дружбы. — Стоическое понимание человека как существа общественного.— Государь — не исключение.

Лекция от 10 февраля 1982 г. Первый час 231

Напоминание о двоякой эмансипации заботы о себе: обособление от педагогики и от политической деятельности. — Метафоры превращения «себя» в самоцель. — Изобретение практической схемы: обращение на себя. — Платоническая epistrophê и ее отношение к обращению на себя. — Классический греческий смысл metanoia. — Между платонической epistrophê и христианской metanoia — третий путь. — Обращение взгляда: критика любопытства. — Сосредоточенность атлета.

Лекция от 10 февраля 1982 г. Второй час 256

Общетеоретический план: веридикция и субъективация. — Познание мира и практика себя у киников: пример Деметрия. — Описание полезного знания у Деметрия. — Этопоэтическое знание. — Физиологическое познание у Эпикура. — Парресия эпикурейского физиолога.

Лекция от 17 февраля 1982 г. Первый час 273

Обращение на себя как завершенная форма заботы о себе. — Метафора мореплавания. — Искусство кормчего как парадигма правления. — Идея этики возвращения к себе: христианское отречение и

крах попыток воссоздания этики себя в нашу эпоху. — Правление и отношение к себе как антитеза политике и субъекту права. — Обращение на себя без опоры на принцип самопознания. — Две заслоняющие модели: платоническое припоминание и христианская экзегеза. — Модель, отодвинутая в тень: эллинистическое обращение на себя. — Познание мира и познание себя в стоической мысли. — Пример Сенеки: критика образованности в «Письмах к Луцилию»; движение взгляда в трактате «О природе».

Лекция от 17 февраля 1982 г. Второй час 298

Завершение разбора предисловия к третьей части «Изысканий о природе». — Предисловие к первой части. — Движение познающей души, по Сенеке: описание; общая характеристика; неожиданный результат. — Выводы: сущностная совмещенность познания себя и познания мира; освобождающее воздействие познания мира; несводимость к платоновской модели. — Взгляд сверху вниз.

Лекция от 24 февраля 1982 г. Первый час 315

Одухотворение познания у Марка Аврелия: работа с представлениями: определять и описывать; видеть и именовать; оценивать и испытывать; стремиться к величию души. — Примеры духовных упражнений у Эпиктета. — Христианская экзегеза и анализ представлений у стоиков. — Снова к Марку Аврелию: упражнения по декомпозиции объекта во времени; упражнения по разложению объекта на его материальные составляющие; упражнения по редуцирующему описанию объекта. — Понятийная структура духовного познания. — Образ Фауста.

Лекция от 24 февраля 1982 г. Второй час 342

Добродетель и ее отношение к askêsis. — Mathêsis вне связи с объективным субъекта. — Askêsis вне связи с законом. — Цель и средство askêsis. — Характеристики paraskeuê: мудрец как борец (athlete) с событием. — Содержание paraskeuê: речь-действие. — Способ существования этих речей: prokheiron. — Askêsis как упражнение в истинной речи.

Лекция от 3 марта 1982 г. Первый час 358

Концептуальное разграничение христианской и философской аскезы. — Практики субъективации: важность упражнения в слушании. — Двойственная природа слушания, между действием и претерпеванием: Peri tou akouein Плутарха; 108-е письмо Сенеки; беседа II, 23 Эпиктета. — Слушание, вхождение в tekhnê. Аскетические правила слушания: тишина; требуемые позы и общее поведение хорошего слушателя; внимание (неотступное слежение за предметом речи и его субъективация с помощью непосредственного запоминания).

Лекция от 3 марта 1982 г. Второй час 383

Практические правила хорошего слушания и установление его цели: размышление. — Старый смысл meletê/meditatio как упражнения-игры в размышлении на тему. — Письмо как физическое упражнение в инкорпорации речи. — Соответствие как круг субъективации/веридикции. — Искусство говорения в христианской духовности: формы истинной речи наставника; признание наставляемого; говорение-истины о себе как условие спасения. — Греко-римская практика наставничества: учреждение субъекта истины с помощью внимающего молчания наставляемого; обязательная parrhêsia в речи учителя.

Лекция от 10 марта 1982 г. Первый час 401

Parrhêsia как этическая позиция и техническая сторона речи учителя. — Враги parrhêsia: лесть и риторика. — Важность тем лести и гнева в новой экономике власти. — Пример: предисловие к четвертой книге «Изысканий о природе» Сенеки (осуществление власти, отношение к себе, опасности лести). — Хрупкая мудрость государя. — Точки расхождения parrhêsia/риторика: разделение истины и лжи; статус техники; эффекты субъективации. — Положительное определение parrhêsia: Peri parrhêsias Филодема.

Лекция от 10 марта 1982 г. Второй час 428

Продолжение разбора parrhêsia: трактат Галена «О страстях души». — Особенности libertas, согласно Сенеке: неприятие выспренного вульгарного красноречия; ясность и строгость; подключение полезных речей; искусство предположения. — Структура libertas: совершенная передача мысли и ангажированность субъекта в собственную речь. — Педагогика и психагогика: взаимоотношения и эволюция в греко-римской философии и в христианстве.

Лекция от 17 марта 1982 г. Первый час 447

Дополнительные замечания о смысле правил молчания у пифагорейцев. — Определение «аскетики». — Результаты историко-этнологического изучения греческой аскетики. — Напоминание об «Алкивиаде»: проекция аскетики на познание души как зеркала божества. — Аскетика в I—II веках: двойное смещение (по отношению к принципу самопознания и по отношению к принципу узнавания себя в божественном). — Христианская судьба эллинистической и римской аскетики: неприятие гносиса. — Жизнь-как-произведение (L'oeuvre de vie). — Техники существования, два регистра: мысленное упражнение, подготовка в реальной ситуации. — Упражнения в воздержании: тело атлета, по Платону, и выносливость тела, согласно Мусонию Руфу. — Практика испытаний и ее особенности.

Лекция от 17 марта 1982 г. Второй час 474

Жизнь как испытание. — Трактат Сенеки «De Providentia»: испытание жизнью и его дифференцирующая функция. — Эпиктет и философ-лазутчик. — Преображение зла: от прежнего стоицизма к Эпиктету. — Испытание в греческой трагедии. — Замечания насчет индифферентности эллинистической подготовки к жизни по отношению к христианскому учению о бессмертии и спасении души. — Искусство жизни и забота о себе: переворачивание отношения. — Признак этого переворачивания: тема девственности в греческом романе.

Лекция от 24 марта 1982 г. Первый час 492

Напоминание о содержании прошлой лекции.— Овладение самим собой (la saisie de soi par soi) в «Алкивиаде» Платона и в философских текстах I—II веков: сравнительный анализ. — Три великие формы рефлексии на Западе: припоминание, размышление-упражнение, метод. — Заблуждение современной западной философской историографии. — Два медитативных ряда: испытание содержания истины; испытание субъекта истины. — Недоверие греков к замыслам и прожектам: предпочтение памяти; этико-онтологическая ущербность (le vide) будущего. — Упражнение стоиков в предваряющем размышлении о зле (la presomption des maux) как подготовка. — Шкала испытания в предваряющем размышлении о зле: зло возможное, достоверное, неминуемое. Предваряющее размышление о зле как закрытие будущего и редукция реальности.

Лекция от 24 марта 1982 г. Второй час 51

Размышление о смерти: взгляд вперед (sagittal) и ретроспективный взгляд. — Досмотр души у Сенеки и Эпиктета. — Философская аскеза. — Биотехника, испытание себя, объективация мира: вызовы западной философии.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУРСА 53

Фредерик Гро. О КУРСЕ 1982 ГОДА 54

А. Г. Погоняйло. Мишель Фуко. История субъективности 59

Предметный указатель. 66

Указатель имен 66

Научное издание

Мишель Фуко

ГЕРМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА

Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс
в 1981—1982 учебном году

Редактор издательства *Л. В. Арсеньева*
Художник *П. Палей*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*
Корректор *Ф. Я. Петрова*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 09.02.07. Подписано к печати 22.08.07.
Формат 60 × 84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 39.5. Уч.-изд. л. 37.9.
Тираж 3000. Тип. зак. № 4240. С 170

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-026922-3

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197137 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б;
(код 812) 235-40-64

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);
(код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137
(«Книга — почтой»); (код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);
(код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, пр-т Независимости, 72;
(код 10-375-17) 292-00-52, 292-46-52, 292-50-43
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);
(код 3832) 30-09-22
142292 Пущино Московской обл., МКР «В», 1
(«Книга — почтой»); (13) 3-38-60

МИШЕЛЬ ФУКО

ГЕРМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА

Приняв за исходную точку анализа платоновский диалог «Алкивиад» («Алкивиад I»), Мишель Фуко в публикуемом курсе лекций рассматривает античную «культуру себя» I – II вв. н. э. как философскую аскезу или ансамбль практик, сложившихся под знаком древнего императива «заботы о себе». Дальний прицел такой установки – полная «генеалогия» новоевропейского субъекта, восстановленная в рамках заявленной Фуко «критической онтологии нас самих». Речь идет об истории субъекта, который в гораздо большей степени учреждает сам себя, прибегая к соответствующим техникам себя, санкционированным той или иной культурой, чем учреждается техниками господства (Власть) или дискурсивными техниками (Знание), в связи с чем вопрос нашего нынешнего положения – это не проблема *освобождения*, но *практика свободы*.